

دروس خارج اصول سال ۸۸-۸۷

حضرت آیت الله جعفر سبحانی

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی۸۸-۸۷

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی۸۸-۸۷

مشخصات کتاب

سرشناسه:سبحانی تبریزی، جعفر،۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی۸۸-۸۷/ جعفر سبحانی تبریزی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۴ مهر ماه ۸۷/۰۷/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

محقق خراسانی کفایه را بر اساس هشت مقصد تنظیم کرده است. ابتدا مقدمه ای را ذکر می کند و بعد مقاصد ثمانیه ای را به دنبال آن می آورد.

مقصد اول، اوامر بود و مقصد دوم، نواهی. مقصد سوم نیز در مورد مفاهیم است.

المقصد الثالث: فی المفاهیم

قبل از شروع در بحث اموری را به عنوان مقدمه مطرح می کنیم:

الامر الاول: المدلول و المفهوم من اوصاف المداليل

باید دید تقسیم به مفهوم و منطوق آیا به ملاک مدلول است یا به ملاک دلالت؟

توضیح ذلک: آیا ملاک تقسیم به مفهوم و منطوق این است که مدلول، منطوق و مفهوم قرار می گیرد یا اینکه ملاک تقسیم دلالت است یعنی دلالت گاه منطوقی است و گاه منطوقی.

و به بیان دیگر آیا آنچه به منطوقیت و مفهومیت موصوف می شود مدلول و معنا می باشد و یا موصوف، دلالت است که به

آن دو متصف می شود.

اگر انسان دقت کند یقین پیدا می کند که ملاک تقسیم مدلول است نه دلالت.

بیانه: انسان وقتی سخن می گوید به دو نوع مسئله را تفهیم می کند:

ص: ۱

گاه به گونه ای سخن می گوید که می گویند فلانی به آن نطق کرد. به این نوع مدلول منطوقی می گویند مانند: زید این سلم فاکرمه. و گاه به شکلی حرف می زند که می گویند این حرف را نزد ولی از کلامش فهمیده شده. به این قسم مدلول مفهومی اطلاق می شود مانند اینکه مفهوم مثال بالا این است که زید ان لم یسلم فلا تکرمه.

البته باید توجه کرد که هر دو مفهوم است و مورد فهم قرار می گیرد ولی مفهوم به معنای لغوی هر دو را شامل می شود و حتی منطوق هم مفهوم است ولی به معنای اصطلاحی به آنچه از حاق و شکل ظاهری الفاظ استفاده می شود منطوق و به آنچه از قرائن فهمیده می شود مفهوم می گویند.

نکته: از آنجا که مدلول دو نوع است قهرا دلالت هم بر دو نوع خواهد بود. از این رو تقسیم اولا و بالذاب به لحاظ مدلول است و ثانیا و بالعرض از لحاظ دلالت است.

باید توجه داشت که: گاه دلالت در مدلول دخالت دارد و تا دلالت نباشد معنا (مدلول) به مفهوم و یا منطوق تقسیم نمی شود. تقسیم مدلول به مفهوم و منطوق از این موارد است که اگر دلالت را کنار بگذاریم معنا (مدلول) به آن دو تقسیم نمی شود.

بله گاه صفاتی داریم که صفات معنا هست اما دلالت در آن دخالت ندارد مانند تقسیم مدلول به کلی و جزئی مانند: الانسان کلی و زید جزئی که در این تقسیم، دلالت مدخلیت ندارد و معنا که همان مدلول است بدون نظر به دلالت به کلی و جزئی تقسیم می شود.

ص: ۲

الامر الثانی فی تعریف المفهوم

ابن الحاجب (متوفای ۶۴۲) در اصول کتابی دارد به نام (مختصر الاصول) که چهل و چند نفر بر آن شرح نوشته که یکی از آنها ازدی است.

ابن حاجب گفته است: المنطوق ما دل علیه اللفظ فی محل النطق. المفهوم ما دل علیه اللفظ فی غیر محل النطق.

در تعریف او دو ابهام است:

مراد از ما موصول چیست. مراد از محل نطق و غیر محل نطق چیست؟

ازدی در شرح خود هر دو ابهام را رفع کرده است و گفته است:

اما مراد از مای موصوله همان حکم است یعنی منطوق حکمی است که لفظ بر آن دلالت دارد. و در دومین مورد گفته است که مراد از (محل نطق) موضوع است که موضوع (منطوق) مذکور است ولی موضوع (غیر محل نطق) مذکور نیست.

یلاحظ علیه: که موضوع، در محل نطق و در غیر محل نطق یکی است و در هر دو، موضوع مذکور است و اگر اختلاف است در حکم است نه در موضوع. مثلا در (زید ان سلم فاکرمه و ان لم یسلم فلا تکرمه) در منطوق و مفهوم، موضوع مذکور است. (حکم هم واحد است و فقط اختلاف آن در سلب و ایجاب است.)

محقق بروجردی می گوید: مراد ازدی این است که متکلم که حرف می زند گاه از حاق کلام فهمیده می شود که در این صورت به آن محل نطق می گویند و گاه از قرائن فهمیده می شود که به آن غیر محل نطق می گویند. از این رو اگر منطوق را انکار کند می گویند دروغ گفته است و کسی نمی تواند از منطوق خود فرار کند بخلاف انکار کردن مفهوم.

ما نسبت به بیان ایشان اشکالی داریم که آن را متذکر نمی شویم.

بقی الکلام فی تفسیر کلام المحقق خراسانی: صاحب کفایه در تعریف مفهوم گفته است: (حکم انشائی او اخباری تستتبعه خصوصیه المعنی (یعنی بعد از حکم که همان مفهوم است خصوصیت معنا ذکر می شود) الذی ارید (معنی) من اللفظ بتلك الخصوصیه (خصوصیت منحصره) فالمفهوم حکم غیر مذکور لا انه حکم لغیر مذکور)

توجه: قبل از تفسیر این عبارت می گوییم که عبارت اخیر ایشان (فالمفهوم حکم غیر مذکور ...) ناظر به رد حاجبی است.

محقق خراسانی با بیان تعریفی که در بیان مفهوم آورده است می گوید: مفهوم بر دو نوع است:

- گاه حکم انشائی است مثل اینکه زید ان سلم فاکرمه که مفهومش این است که اگر زید نیامد او را اکرام نکند

- و گاه اخباری است مانند زید ان جاء الحجاج یاتی زید که مفهومش این است که اگر حجاج نیایند زید هم نمی آید.

مراد از (خصوصیه المعنی) همان علت منحصره است مثلا سلام زید علت منحصره ی اکرام است که اگر سلام کرد اکرامش کند و اگر علت منحصره رفت و او سلام نکرد معلول که اکرام است هم از بین می رود.

یلاحظ علیه: گویا ایشان بین معنا و خصوصیت فاصله افکنده است و از آنجا که معنا یعنی علت و خصوصیت یعنی معلول باید بگوئیم که خصوصیت جزء معنا (علت) است نه چیزی جدای از آن.

تم الکلام فی الامر الاول.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۶ مهر ماه ۸۷/۰۷/۱۶

ص: ۴

.Your browser does not support the audio tag

الامر الرابع:

مسلک القدماء و المتاخرین فی استفاده المفهوم

مبتکر این مبحث محقق بروجردی است و ایشان معتقد است که مسلک قدما از استفاده از مفهوم غیر از مسلک متاخرین است. هر دو از عبارت (ان سلم زید فاکرمه) یک مفهوم برداشت می کنند ولی نوع استفاده ی ایشان فرق دارد.

مسلک قدماء: استفاده ی قدما از مفاهیم اعم از شرط، وصف، غایت و لقب مبنی بر دلالت لفظی نبوده است که بگویند آیا این جمله بر انتفاء مشروط عند انتفاء الشرط دلالت دارد یا نه بلکه استفاده ی ایشان از مفهوم از باب بناء عقلاء بوده است مثلا در (فی السائمه زکات) می گویند: آیا سائمه بودن در زکان دادن مدخلیت دارد یا نه؟ اگر مدخلیت ندارد پس ذکر آن لغو است از این رو باید در حکم مدخلیت داشته باشد از این رو اگر سائمه بودن از بین رفت قطعا حکم هم منتفی می شود.

همان طور که مشخص شد استفاده ی مفهوم از باب صون فعل عقلاء از لغو است و این در تمامی انواع مفاهیم جاری است.

مسلک متاخرین: مسلک متاخرین بر این است که این از انواع دلالت وضعی است یعنی واضع، جمله ی شرطیه را این گونه وضع کرده است که اگر شرط و قید باشد موضوع ثابت باشد و الا منتفی گردد و کاری با صون فعل عقلا از لغویت ندارد.

سپس محقق بروجردی شاهدی بر مدعای خود ذکر می کند و آن کلام مرحوم مرتضی (متوفای ۴۳۶) در کتاب الذریعه است که تصریح می کند بر اینکه استفاده ی مفهوم از باب صون کلام عقلا از لغویت است.

ص: ۵

یلاحظ علیه: کلام محقق بروجردی برای ما یقین آور نیست و اگر کسی به کتاب الذریعه رجوع کند متوجه می شود که استفاده ی مفهوم مبنی بر دلالت لفظیه ی وضعیه است زیرا مرحوم مرتضی اگر چه دلیل فوق را ذکر کرده است ولی سه دلیل دیگر نیز ذکر می کند که ظهور آنها در مسلک متاخرین است:

دلیل اول: الوصف بمنزله الاستثناء: عبارت فی السائمه زکات مفهوم دارد زیرا وصف به منزله ی استثناء است و اگر پیغمبر می فرمود: لا زکاه فی الغنم الا السائمه یقینا مفهوم داشت و جمله ی وصفیه هم به منزله ی استثناء است و آن هم یقینا مفهوم دارد. (واضح است که این بنابر بر مسلک متاخرین است و مراد ایشان دلالت لفظیه ی وضعیه است.) دلیل دوم: قیاس الوصف بالشرط: اگر مولی گفته است که فی السائمه زکاه مانند این است که گفته باشد فی الغنم زکاه اذا کانت سائمه که این یقینا مفهوم دارد. دلیل سوم: ما روی فی تفسیر الایه: در سوره ی نساء آیه ی ۱۰۱ آمده است «و اذا ضربتم فی الارض (اگر مسافرت کردید) فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلاه ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا ان الکافرین کان لکم عدوا مبین» فردی از عمر سوال کرد که چرا ما هنگام سفر در صورت امنیت باز نماز را شکسته می خوانیم و حال آنکه آیه ی فوق قصر را مقید به فتنه که نا امنی است کرده است. عمر گفت: من هم همین تعجب را داشتم. خدمت پیغمبر رفتند و سوال کردند و پیغمبر فرمود:

(صدقه تصدق الله بها علیکم فاقبلوا الصدقه.) یعنی این از باب گشایش و عطیه ای است که خداوند به شما داده است که حتی هنگام امنیت هم نماز را باید قصر خواند. مرتضی می گوید که اگر جمله ی شرطیه مفهوم نداشت این موجب تعجب سائل و عمر نمی شد.

ص: ۶

از این سه دلیل فهمیده می شود که مراد ایشان دلالت لفظیه است نه صون کلام عقلاء از لغویت.

از علماء اهل سنت هم در میان قدماء یکی ابو الحسین بصری (متوفای ۴۳۶) در کتاب المعتمد و یکی ابو اسحاق شیرازی که از علمای اشاعره است کتابی دارد به نام التبصیر فی علم اصول الفقه.

اما صاحب معتمد می گوید که اگر متکلم بگوید: الشرط فی دخولک الدار دخول عمرو می فهمیم که اگر او وارد شد من هم می توانم وارد شوم و الا نه. حال اگر از کلام فوق این مفهوم برداشت شد عین همین مفهوم از ان شرطیه برداشت می شود.

ایشان همچنین دلیل سوم مرتضی را آورده است (تفسیر آیه ی سوره ی نساء)

واضح است که از کلام ایشان هم دلالت لفظیه استفاده می شود.

و اما ابو اسحاق شیرازی به استدلال دیگری تمسک می جوید و می گوید: خداوند در آیه ی ۱۷۶ سوره ی نساء می فرماید: «إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَ لَهُ أُخْتٌ فَلَها نِصْفُ ما تَرَك » ابن عباس با تمسک به این آیه گفته است که با وجود دختر (طبقه ی اولی در ارث) نوبت به خواهر (که طبقه ی دوم است) نمی رسد. (البته اهل سنت با وجود دختر خواهر را هم شریک می کنند) ابو اسحاق می گوید که ابن عباس در رد بقیه ی صحابه به مفهوم تمسک کرده است.

از کلام ایشان هم ثابت می شود که مسلک قدماء عین مسلک متقدمین است.

الامر الخامس:

هل النزاع صغروی او کبروی.

ص: ۷

آیـا نزاع در این که جمله شـرطیه مفهوم دارد یا نه نزاعی صـغروی است و یا اینکه صـغری را مسـلم دانسـته در کبری بحث می کنیم به این بیان که جمله ی شرطیه را یقینا دارای مفهوم بدانیم ولی کبرویا ببینیم آیا مفهوم آن حجت است یا نه.

طبق مسـلک متاخرین ظاهرا نزاع در صـغری است زیرا اگر مفهوم داشته باشد یقینا حجت است زیرا از باب مدالیل است و لفظ بر آن دلالت دارد و مدالیل لفظ که جزء ظواهر کلام است بدون شک حجت است.

ولی طبق مسـلک متقـدمین: بنـابر آنچه محقق بروجری فرموده است ظاهرا نزاع کبروی است زیرا صون کلام عقلاء ایجاب می کنـد که آن قیـد مدخلیت داشـته باشد و اگر آن قید برود حکم هم برود و نزاع در این کبروی می باشد به این معنا که آیا این مقدار از بنای عقلاء حجت است یا نه. زیرا بنای عقلاء بر این است که کلام متکلم را از لغو حفظ کنند حال آیا بناء ایشان عند الشارع هم حجیت دارد یا نه؟

یلاحظ علیه: حتی طبق مبنای قدما هم می توان گفت که نزاع صغروی است زیرا باید دیدی این قید تا چه مقدار مدخلیت دارد و به بیان دیگر سائمه بودن یقینا در حکم مدخلیت دارد ولی آیا مدخلیت آن به صورت منحصـره است که اگر رفت حکم هم برود یا از باب احد القیود است. مثلا در اکرم زیدا ان سـلم که سـلام مدخلیت دارد گاه می توان گفت که سلام علت منحصره است که اگر سـلام نکرد اکرام هم منتفی باشـد ولی گـاه می توان گفت که سـلام احـد العلـل است و اگر سـلام نکرد و علت دیگری آمد مانند دعوت کردن به مهمانی باز می توان او را اکرام کرد.

ص: ۸

آنها که می گویند مفهوم دارد می گویند که مدخلیت آن به صورت منحصره است و آنها که می گویند مفهوم ندارد آن را از باب احد العلل می دانند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۲۰ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مفهوم داشتن قضایای شرطیه بود که علماء علم اصول برای اثبات آن از سه راه وارد شده اند و بحث در طریق سوم بود که همان تمسک به اطلاق می باشد. محقق خراسانی در این مورد به سه بیان، کلام خود را ارائه می کند که متن هر سه بیان در کفایه چنین است:

بیان اول: این بیان با ان قلت شروع می شود.

بیان دوم: از (ثم انه ربما یتمسک للدلاله علی المفهوم باطلاق الشرط) شروع می شود.

و بیان سوم: از و اما توهم انه قضیه اطلاق الشرط شروع می شود.

بیان اول: مصب اطلاق (جائی که اطلاق در آن واقع می شود) که ان شرطیه است و به بیان دیگر همان هیئت جمله ی شرطیه است، ظاهرش این است که شرط (ان سلم) در آن دلیل منحصر است و الا اگر دلیل منحصر نبود می بایست دلیل دیگرش هم ذکر می شد مثلا مولی می گفت: ان سلم زید او اعان زید فاکرمه.

محقق خراسانی این کلام را به این عبارت موجز بیان کرده است: (ان قلت نعم و لکنه قضیه الاطلاق بمقدمات الحکمه کما ان قضیه اطلاق صیغه الامر هو وجوب النفسی.) و همان طور که واضح است ایشان در عبارت خود اسمی از مصب اطلاق نیاورده است.

ص: ۹

مرحوم مشکینی در حاشیه، این عبارت موجز محقق خراسانی را توضیح داده و به مصب اطلاق به همان بیان که گفتیم اشاره می کند.

بعد محقق خراسانی در کلامش مقام را به واجب نفسی و غیری تشبیه می کند به این بیان که اگر مولی بگوید انصب السلم و من احتمال دهم که وجوب نصب نردبان واجب نفسی است و یا واجب غیری باید انصب را حمل بر واجب نفسی کنم زیرا در بیان واجب نفسی کافی است که فقط خودش را بگوئیم و قیدی زائدی نیاوریم ولی واجب غیری احتیاج به بیان زائد دارد مانند انصب السلم للصعود الی السطح از این رو چون زائد را نگفته است حمل بر واجب نفسی می شود.

ما بر کلام خراسانی توضیح دیگری را هم اضافه کرده می گوئیم: لزوم ترتبی گاه به نحود انحصار است و گاه به نحو غیر انحصار. مثلا در ان سلم زید فاکرمه مستعمل آن را در جامع استعمال کرده است (جامع بین منحصر و غیر منحصر) یعنی هم

لزوم است و هم ترتب ولی معلوم نیست که علتش منحصر است (اقل بیانا که همان ان سلم کافی باشد) و یا غیر منحصر (اکثر بیانا که ان سلم علت منحصره نباشد و اگر شما را به خانه اش دعوت هم کند باز باید او را اکرام کرد). حال آن فرد که آن را در جامع استعمال کرده است فردی از منحصره و غیر منحصره را اراده کرده است ولی کدام یک را نمی دانیم از این رو باید بگوئیم همانی را که بیان کرده است باید مراد او باشد که همان انحصار است و اما غیر انحصار که به بیان زائد احتیاج دارد را کنار می گذاریم زیرا اگر آن را اراده کرده بود می بایست بیانش می کرد.

ص: ۱۰

اشکل محقق خراسانی: سپس محقق خراسانی بر این بیان اشکال می کند و می گوید:

اولا: اطلاق و تقیید از اوصاف معانی اسمیه است که معانی ای مستقل هستند که گاه مستقل و گاه مقید ملاحظه می شوند ولی ان شرطیه که از جمله معانی حرفیه است و مستقلا به ذهن نمی آیند نه به اطلاق موصوف می شوند و نه به تقیید. ثانیا: بین مقیس و مقیس علیه (واجب نفسی و غیری) فرق است. در مقیس علیه واجب نفسی آن است که وجوبش برای خودش است ولی واجب غیری آن است که برای واجب دیگری واجب شده است. و این بر خلاف علت منحصره و غیر منحصره است که هر دو بیان زائد می خواهد و حتی در علت منحصره هم باید تصریح شود که این عدیل ندارد و گفته شود که این علت منحصره است.

تم تقریر کلام محقق الخراسانی

یلاحظ علی جواب المحقق الخراسانی:

اولا: به محقق خراسانی می گوئیم: شما در مقدمه ی کفایه که سیزده امر را بیان کرده بود گفته بود که معانی حرفیه و اسمیه واقعا و ذاتا یکی هستند؛ من و ابتداء از لحاظ معنا فرق ندارد ولی موقع استعمال یکی آلی می شود و دیگری استقلالی از این رو کلام ایشان در آنجا به بیان ایشان در این مقام منافات دارد. و ثانیا: از کجا ثابت شده است که اطلاق و تقیید از معانی اسمیه است بلکه ما قائل هستیم که معانی حرفیه هم مطلق و مقید می شوند زیرا اینگونه نیست که معانی حرفیه مغفول عنه باشد و کسی از آنها خبر نداشته باشد بلکه هم می توان از آنها خبر داشت و هم آنها را مقید و یا مطلق لحاظ کرد و به گفته ی امام قیود غالبا به معانی حرفیه بر می گردد مثلا در ضربت زیدا فی الدار به همان معانی حرفیه که عبارت از نسبت است بر میگردد. و ثالثا: فرقی که بین مقیس و مقیس علیه گذاشته اید صحیح نیست زیرا همان گونه که الان گفته اید که در علت منحصره و غیر منحصره هر دو قید زائد احتیاج است هکذا در واجب نفسی و غیری هم به قید زائدی احتیاج داریم و حتی در نفسی هم باید بگوئید که ما وجب لنفسه و اگر بگوئید که نفسی قید ندارد و غیری قید دارد لازم می آید که قسم عین مقسم باشد زیرا مقسم همان واجب است و به دو قسم تفکیک شده است که هر دو باید قید داشته باشد زیرا قسم از مقسم با قید زائد تفکیک می شود و اگر یک قسیم قید دارد (واجب غیری) قسیم دیگر (واجب نفسی) هم باید دارای قید باشد.

تم الکلام فی البیان الاول لاستفاده الانحصار للاطلاق.

البیـان الثـانی لاسـتفاده الانحصـار من الاطلاق: محقق خراسانی این بیان را با این عبارت شـروع می کنـد: (ثم انه ربما یتمسـک للدلاله علی المفهوم باطلاق الشرط.)

در بیان قبل مصب اطلاق را هیئت جمله ی شرطیه می دانست ولی در این بیان مصب اطلاق خود جمله ی شرط است.

بیانه: مولی فرموده است ان سلم و چیز دیگری زائد بر این شرط بیان نکرده است.

بایـد توجه داشت که در بیـان پیشـین عنـایت ما روی هیئت جمله ی شـرطیه بود و بحث می کردیم که آن هیئت منحصـرا یک شرط را بیـان می کنـد (ان سـلم) ولی در اینجـا بـا هیئت کاری نـداریم بلکه با (سـلم) کار داریم و می گوئیم که مولی فقط به تسـلیم اشاره کرده است از این رو اشـکالی که بر کلام اول وارد است که معنای حرفیه (ان سـلم) قابل اطلاق و تقیید نیست در اینجا بار نمی شود زیرا در اینجا ما بر معانی اسمیه تمسک می کنیم.

عبارت محقق خراسانی در کفایه چنین است: بتقریب انه لو لم یکن بمنحصـر یلزم تقییده ضـرورتا انه لو قارنه او سطقه آخر لما اسلم وحدهو قضیه اطلاقه انه یوثر کذلک مطلقا.

توضـیحه: مولی فقط فرموده است که ان سلم و در فلسفه ثابت شده است که اگر شیئی علیت داشته باشد (مانند گرم شدن آب با خورشـید و یا حرارت آتش) علت دوم هنگامی موثر است که قبلا از علت قبلی بوجود نیامـده باشد و یا اینکه مقارن با علت قبلی نباشـد مثلاـ در مثال فوق هنگامی آب با آتش گرم می شود که سابقا بر اثر خورشـید گرم نشـده باشـد و یا گرم شـدن با آتش مقارن با گرم شدن با خورشید نباشد.

ص: ۱۲

اذا علمت هذا می بینیم که در ان سلم اگر علت منحصره باشد سکوتش بر آن خوب است ولی اگر علت منحصره نباشد باید بگوید بشرط ان را یتقدمه او یتقدمه الاباحه و از اینکه قید نیاورده است می فهمیم که این علت منحصره است.

اشکل محقق خراسانی بر این بیان: ایشان به این بیان اشکال خوبی وارد می کند و می گوید: این کلام خوب است ولی به شرط اینکه متکلم در مقام بیان این شرط باشد یعنی متکلم متوجه باشد که بیان علت دوم مشترط به عدم وجود علت اول و یا تقارن با آن است و الا ـ چون این دقت را نداشته است کلامش هم هنگام سکوت ناظر به این نیست و همان طور که واضح است بعید است که متکلمی پیدا شود که متوجه این قیود باشد و هنگام سخن گفتن آنها را مد نظر داشته باشد.

تم الکلام فی البیان الثانی لاستفاده الانحصار للاطلاق.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۲۱ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

قبل از شروع بحث امروز نکته ای را که مربوط به بیان اول محقق خراسانی در طریق سوم بوده است بیان می کنیم و آن اینکه علاوه بر سه اشکال جلسه ی قبل که بر بیان اول ایشان مطرح کرده ایم اشکال دیگری را که از همه مهمتر است مطرح می کنیم و این اشکال را از بیان دوم آخوند الهام گرفته ایم:

متکلم گاه در مقام بیان اجزای موضوع است و گاه در مقام بیان علت و جانشین علت.

در مورد اول مانند اعتق رقبه است که اگر متکلم که در مقام بیان اجزاء و شرائط است فراتر از اعتق رقبه چیزی نگوید و سکوت کند و دیگر مومنه بودن را به آن اضافه نکند د در اینجا اگر شک کردیم به اطلاق، اخذ می کنیم و می گوئیم: لازم نیست که رقبه مومنه باشد.

ص: ۱۳

ولی اگر متکلم در مقام بیان علت و جانشین علت باشد مانند الماء اذا بلغ الماء قدر کر لم ینجسه شیء و حال آنکه اگر کر هم نباشد ولی جاری باشد و منبع داشته باشد باز هم پاک است و هکذا موارد دیگر. در این مورد، کر بودن تمام موضوع است ولی اینکه علت منحصره هم باشد دیگر از اطلاق برداشت نمی شود.

ولی نکته اینجاست که متکلم ها غالبا در مقام بیان اول هستند و به بیان اجزاء موضوع اهتمام دارند اما در مورد دوم موردی است که بسیار نادر است که در آن اگر جانشین علت را نگوید حکم می کنیم که آن علت مذکور منحصره است و از آنجا که این نوع نادر است و غالبا متکلم در مقام بیان نوع اول است، اگر مولی سکوت کند نمی توان حکم کرد که آن علت منحصره است.

و اما اصل بحث که به بیان سوم رسیده ایم.

البیان الثالث: در این بیان هم سخن از اطلاق و شرط است و در واقع این بیان از دو شیء مرکب شده است و محقق خراسانی در این مقام یک نکته از بیان اول را با نکته ای از بیان دوم ترکیب کرده است و بیان سوم را ارائه نموده است.

آنچه از بیان اول گرفته است یک مثال است (در بیان اول به نفسی و غیری مثال زده است و اکنون به تعیینی و تخییری) و آنچه از بیان دوم گرفته است تقریب آن است.

توضیح ذلک: واجبی است که نمی دانم تعیینی است یا تخییری مانند: (ان افطرت اعتق) که نمی دانم فقط عتق به عنوان کفاره مطرح است و یا اطعام و صوم هم در کنار آن وجود دارد. علما علم اصول می گویند که هنگام شک در تعیینی بودن و تخییری بودن، واجب را بر تعیینی حمل می کنند زیرا واجب تعیینی قید نمی خواهد بخلاف واجب تخییری بدین بیان که واجب تعیینی واجب است سواء اتی بشیء آخر او لا یاتی ولی واجب تخییری واجب است ولی با این قید که: اذا لم یات بشیء آخر. هکذا در ما نحن فیه ان سلم یحمل علی العله المنحصره سواء تقدم علیه شیء او لا.

اشکال محقق خراسانی: واجب تعیین و تخییری با سبب منحصر و غیر منحصر فرق دارد و مقیس و مقیس علیه جوهرا با هم متفاوت هستند زیرا واجب تعیینی و تخییری دو نوعی از وجوب هستند که با اضافه شدن فصلی به یک نوع خاص تبدیل شده اند زیرا وجوب اگر مطلق باشد چه به شیء دیگر را بیاوریم یا نه تعیینی می شود و تخییری هم واجب است اگر شیء دیگر را نیاورید از این رو تعیین و تخییر در جوهر وجوب داخل است ولی انحصار و عدم انحصار در جوهر علیت داخل نیستند بلکه آن دو از عوارض علیت است مانند انسان سفید و انسان سیاه.

یلاحظ علیه:

اولا: گاه متکلم در مقام بیان اجزاء موضوع است که اگر سکوت کند می فهمیم که آن شیء جزء نیست ولی گاه متکلم در مقام بیان عِدل و جانشین برای علت است و چون چنین مقامی شایع نیست و بعید است که متکلم متوجه این امر بوده باشد، نمی توان در آن به اطلاق تمسک کرد و آن علت را منحصره دانست. ثانیا: بین مقیس و مقیس علیه نه در مقام ثبوت و نه در مقام اثبات فرقی وجود ندارد و هر دو در مقام ثبوت و اثبات قید دارند؛ واجب تعیینی آن است که ما وجب مطلقا سواء اتی بشیء آخر او لا و تخییری آن است که اذا لم یات بشیء آخر و در هر دو به بین زائد احتیاج داریم. و ثالثا: اینکه می گوید فرق بین واجب تعیینی و تخییری در جوهر وجوب است بخلاف انحصار و غیر انحصار که داخل در جوهر علت نیست موجب فرق بین آن دو نمی شود زیرا همه (تعینیی و تخییری و علت منحصره و غیر منحصره) به قید زائدی احتیاج دارند. رابعا: این دقت های فلسفی که عرف به آنها توجه ندارد برای ما ظهور ایجاد نمی کند.

ص: ۱۵

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲۲ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مفهوم داشتن قضایای شرطیه بود که علماء علم اصول برای اثبات آن از طرق متعددی وارد شده اند و امروز به بیان ششم می پردازیم.

البیان السادس: این بیان از محقق بروجردی است و می فرماید: ظاهر (ان سلم) این است که آنچه در وجوب اکرام مؤثر است عنوان سلام است (به بیان ایشان: السلام بعنوانه) حال اگر وجوب اکرام یک علت داشته باشد که همان سلام است این عنوان محفوظ است ولی اگر دو سبب داشته باشد یکی سلام و دیگری هم مهمانانی، دیگر در خود سلام و خود مهمانی خصوصیتی نیست و آنی که موثر است جامع بین آن دو است زیرا حکیم سبزواری گفته است: الواحد (وجوب اکرام) لا یصدر الا من الواحد (الجامع بین السلام و الاستضافه.)

خلاصه ی کلام ایشان این است که ظاهر (ان سلم) این است که سلام به عنوانه موثر باشد و لازمه اش این است که اولا جانشین ندارد و خود به تنهائی علت منحصره است و ثانیا جامع در آن موثر نیست.

محقق بروجردی در درس گفته است که این بیان را به استادش محقق خراسانی عرضه کرده است و او گفته است که این کلام خوبی است ولی با این مسایل عقلی ظهور عرفی درست نمی شود.

یلاحظ علی کلام البروجردی: قاعده ی الواحد لا یصدر الا من الواحد فقط در بسیط جاری است مانند خداوند متعال ولی این قاعده در کثرات جاری نیست و مثالی که می زنند این است که این دیگ با آتش و خورشید گرم شده است و چون واحد که گرم شدن دیگ است باید از یک واحد گرم شده باشد باید گفت که آن واحد که علت است جامع بین آتش و خورشید است و حال آنکه این مورد محل جریان آن قاعده نیست.

ص: ۱۶

البیان السابع: محقق نائینی بیانی دارد که ظاهرش این است که بیانی جداگانه است و آن این است که جزا گاه به گونه ای است که اگر شرط نباشد اصلا محقق نمی شود مانند: (ان رزقت ولدا فاختنه) که ختنه کردن مترتب بر این است که فرزند پسر متولد شود. این گونه قضایا فاقد مفهوم است.

ولی اگر جزا مترتب بر شرط نباشد بدین معنا که اگر شرط نباشد جزاء بتواند باشد مانند: (الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء) که لم ینجسه هم با کریت می سازد هم با ماء مطر و ماء بئر. در اینجا می گوید: متکلم گاه با واو عطف می کند و گاه با او یعنی گاه می گوید (ان سلم زید و اکرمک فاکرمه) که می فهمیم که علاوه بر سلام باید اکرام هم بکند تا مشمول اکرام من قرار گیرد و گاه با او عطف می کند مانند: (ان سلم او اکرمک) و واضح است که در اولی قید است ولی در دومی جانشین است اکرام دو علت دارد.

حال اگر متکلم که در مقام بیان بود نه با واو عطف کرد و نه با او می فهمیم که نه قید دارد و نه جانشین و معنای مفهوم همین است.

یلاحظ علیه: این بیـان جدیـدی نیست و به همـان اطلاـق بر می گردد و به یکی از سه بیان هائی که محقق خراسانی در اطلاق ارائه کرده است راجع است:

جواب آن هم همـان است که گـذشت که متکلم گـاه درمقـام بیـان موضوع است که اگر واو و او نیـاورد متوجه می شویم که تمام موضوع همان است که ذکر شده است و در ما زاد آن به اطلاق کلام اخذ کرده می کنیم و آن قید و شـرط زائد را منتفی می کنیم.

ص: ۱۷

ولی اگر متکلم در مقام این باشد که این علت جانشین دارد و یا نه اگر مولی سکوت کرده است می فهمیم جانشین ندارد و آنچه متکلم ذکر کرده است علت منحصره است ولی این مورد چون نادر است هنگام سکوت متکلم این نکته برداشت نمی شود که آنچه بیان کرده است علت منحصره باشد.

البیان الثامن للمحقق البروجردی: شرط گاه نسبت به جزا جنبه ی علیت دارد و گاه شرط فقط جزاء است ولی علت آن نیست.

اگر علت باشد دیگر مفهوم ندارد مانند ان شربت السقمونیا (گیاهی مسهل) فیسهل الصفراء که این جمله مفهوم ندارد که ان لم تشرب فلا تسهل و به بیان دیگر اصلا احتیاج به مفهوم ندارد و آنقدر واضح است که کسی در آن شک نمی کند.

ولی اگر شرط جزاء باشد مانند: ان سلم زید فاکرمه در اینجا چون متکلم فقط سلام را گفته است معلوم می شود که این تمام العله است و جانشین ندارد و اگر جانشینی داشت بیان می کرد.

یلاحظ علیه: این علاوه بر اینکه بیان جدیدی نیست مخالف مبنای ایشان هم هست زیرا ایشان قائل است که از بین رفتن یک علت موجب از بین رفتن حکم می شود ولی اینکه چیز دیگری جانشین علت نباشد که حکم با آن باقی باشد دیگر از کلام برداشت نمی شود مگر اینکه متکلم در مقام این جهت هم باشد که آنچه گفته است علت منحصره است.

البیان التاسع: و هو کلامنا.

ما در دو مورد قائل به مفهوم هستیم:

جائی که مورد فقط دو شق داشته باشد و شق سومی برای آن متصور نباشد در این مورد قائل به مفهوم هستیم زیرا جانشین بر آن مصور نیست مانند: (ان سافرت فافطر) که چون بین مسافر بودن و حاضر بودن شق سومی نیست مفهومش این است که اگر مسافرت نکردی پس روزه را افطار نکن و همین که گفت: (ان سافرت) یعنی دیگر حاضر را شامل نمی شود زیرا اگر حکم حاضر را هم شامل شود کلمه ی (ان سافرت) لغو می شود. و هکذا در مورد ان استطعت فحج و یا در مورد (لیس لعرق ظالم حق) یعنی ریشه ی ظالم بی ارزش است و اگر کسی زمین ما را غصب کرد و در آن زراعت کرد آن زراعت هم ارزش ندارد ولی اگر عرق غیر ظلم داشته باشد مثلا من با کسی مضاربه کردم که تخم از او باشد و زمین از من حال وقت مضاربه تمام شد ولی زراعت هنوز به ثمر نرسیده است من حق ندارد زراعت را از بین ببرم هرچند در زمین من است و مدت مضاربه تمام شده است زیرا مفهوم حدیث فوق این است که (کان لعرق عادل حق) و مفاهیم عدل و ظلم از مواردی است که سومی ندارد. موردی که متکلم هم در مقام بیان اجزاء موضوع است و هم بیان جانشین ولی جانشین را ذکر نکرد و فقط گفته است: (الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء) و آب مطر و بئر را نگفته است در این مورد متوجه می شویم که کریت علت منحصره است.

نکته: شیخ حر عاملی که مخالف مفهوم است در کتاب الفوائد الطوسیه حدود ۲۵ آیه را آورده و دلیل بر این قرار داده است که قضایای شرطیه مفهوم ندارد.

مانند (ان کنتم تحبون الله فاتبعونی) (آل عمران / ۳۱) که نمی توان از آن مفهومی برداشت کرد و گفت: (ان کنتم لا ـ تحبون الله فلا تتبعونی) زیرا اتباع پیغمبر واجب است چه خدا را دوست بداریم یا نداریم و باید این مسئله را بحث کنیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۲۳ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

در ادامه ی جلسه ی قبل در بیان مواردی که جمله ی شرطیه مفهوم دارد به دو مورد اشاره کردیم و در توضیح مورد دوم بیان دیگری را ارائه می دهیم و آن اینکه متکلم اگر مقام بیان تمام جهات باشد و جمله ی شرطیه ای را بیان کند کلام او دارای مفهوم است ولی اگر در مقام بیان تمام جهات نباشد کلامش مفهوم ندارد و می توان به روایت زیر مثال زد:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قُلْتُ لَهُ الْغَدِیرُ فِیهِ مَاءٌ مُجْتَمِعٌ تَبُولُ فِیهِ الدَّوَابُّ وَ تَلَغُ فِیهِ الْکِلَابُ وَ یَغْتَسِلُ فِیهِ الْجُنُبُ قَالَ إِذَا کَانَ قَدْرَ کُرٍّ لَمْ یُنَجِّسْهُ شَیْ ءٌ الْحَدِیث

در این روایت، راوی خدمت امام رسیده از آب غدیر (آبی که بر اثر باران و امثال آن در گوشه ای جمع می شود) سوال می کند که این آب با نجاستی برخورد کرده است آیا پاک است یا نجس و امام در جواب می فرماید: (إِذَا کَانَ قَدْرَ کُرٍّ لَمْ یُنَجِّسْهُ شَیْ ءٌ) از این جمله ی شرطیه نمی توان مفهوم گرفت زیرا سوال فقط در خصوص غدیر است و امام هم فقط جواب غدیر را بیان فرموده است و نمی توانیم بگوئیم که مطابق مفهوم این روایت، ماء بئر و مطر که کر نیستند هم نجس می شود زیرا جواب امام ناظر به آبهای دیگر نیست از این رو این حدیث که بعضا نافیان مفهوم هم به آن تمسک کرده اند بر مدعایشان دلالت ندارد.

ص: ۱۹

از دیگر مواردی که دلالت می کند شرط، مفهوم دارد روایت ذیل است:

در جلد ۱۶ وسائل الشیعه در کتاب الصید و الصباحه باب ۱۳ روایت ۶ روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است:

عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ (استاد کلینی) عَنْ مُعَلَّی بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ أَبَانٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (عالم بصره است) عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ فِی کِتَابِ عَلِیٍّ ع إِذَا طَرَفَتِ الْعَیْنُ (اگر مذبوح بعد از ذبح چشمک زد) أَوْ رَکَضَتِ الرِّجْلُ (پایش را تکان داد) أَوْ تَحَرَّکَ الذَّنَبُ (دمش را تکان داد) فَکُلْ مِنْهُ فَقَدْ أَدْرَکْتَ ذَکَاتَهُ.

روایت در مورد غنمی است که حیوانی مثلا ـ آن را دریده است و وقتی ما آن را یافته ایم حرکتی در بدنش مشاهده شد و سپس ذبحش کردیم که روایت می گوید حلال شده است.

امام صادق علیه السلام در حدیث دیگر (وسائل همان، باب ۱۲ حدیث ۱) از همین حدیث که از کتاب امیر مومنان نقل کرده است مفهوم گیری می کند

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِی بَصِيرٍ يَعْنِی الْمُرَادِیَّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الشَّاةِ تُذْبَحُ فَلَا تَتَحَرَّكُ وَ يُهَرَاقُ مِنْهَا دَمٌ كَثِيرٌ عَبِيطٌ فَقَالَ لَا تَأْكُلْ إِنَّ عَلِيّاً ع كَانَ يَقُولُ إِذَا رَكَضَتِ الرِّجْلُ أَوْ طَرَفَتِ الْعَيْنُ فَكُلْ.

این روایت صحیح السند است و سوال از موردی است که غنم حرکتی نکرده است و امام به روایت امیر مومنان که استناد می کند به موردی اشاره می کند که در غنم حرکتی دیده می شود و این فقط بدلیل تمسک به مفهوم روایت امیر مومنان است.

ص: ۲۰

و اما در مورد رساله ی طوسیه که با ۱۲۵ آیه استدلال کرده که قضایای شرطیه فاقد مفهوم است و غالبا اشتباه کرده است و قضایای شرطیه ای را که مطرح کرده است یا محقق موضوع است و یا جامع الشرائط نیست.

ولی خود محقق خراسانی که در اینجا تمام ادله ی قائلین به مفهوم را رد کرده است وقتی به فقه می رسد خودش به مفهوم آن عمل می کند.

و خلاصه ی کلام این است که اگر قضیه ی شرطیه از باب ضدانی که شق سومی ندارند باشد باید به مفهوم آن اخذ شود و هکذا اگر متکلم در مقام بیان تمام جهات باشد نه در مورد خاص مثل آب غدیر در اینجا به مفهوم اخذ می کنیم.

و ینبغی التنبیه علی امور:

الامر الاول:

المراد من المفهوم هو انتفاء سنخ الحکم لا شخصه.

باید دید که اگر قائل به مفهوم باشیم آیا سنخ حکم منتفی می شود یا شخص حکم.

توضیح شخص و سنخ حکم: محمول گاه شخص حکم است و گاه سنخ حکم. و در مثال (زید ان سلم فاکرمه) وجوب بر دو نوع است گاه وجوب شخصی و گاه سنخی به این بیان که اگر وجوب اکرام را مقید به تسلیم کنیم (یعنی وجوب اکرام معلول تسلیم باشد) از آن به شخص حکم تعبیر می کنند ولی اگر وجوب را به تسلیم مقید نکنیم بلکه مطلق وجوب الاکرام را اراده کنیم و سپس آن را منتفی نمائیم می شود سنخ حکم.

و به بیان موجز اینکه: حکمی که مقید بشرط است شخص الحکم است و غیر المقید بالشرط سنخ الحکم می شود.

و هکـذا در (الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شـیء) که عاصـمیت که همان عدم نجس شدن است اگر به کر مقید باشد شـخص می شود ولی اگر مطلق عاصمیه مراد باشد سنخ حکم اراده شده است.

آیه الله بروجردی منکر این شده است که حکم دو درجه به نام شخص و سنخ داشته باشد. بیان ایشان چنین است:

اگر سـنخ و شخص حکم موضوعا و محمولا یکی هستند دیگر دو تا نمی شوند و هر دو یکی هستند ولی موضوعا دو تا هستند مثلاـ یکی موضوعش زیـد است و دیگری موضوعش عمرو است و یـا محمولاـ دو تا هسـتند یکی وجوب و دیگری اسـتحباب درست است که دو قضیه هستند ولی این دو با هم ارتباطی ندارند و با این بیان لحاظ هر دو در یک حکم معنا ندارد.

یلاحـظ علیـه: مـا هم می گـوئیم که هر دو موضوعـا و محمولاـ یکی هسـتند ولی تفـاوت آنهـا در شـرط است زیرا در شـخص الحکم، محمول مقید به شـرط است یعنی وجوب اکرام مقید به تسـلیم زید است ولی در سنخ الحکم وجوب اکرام که محمول است مقید به تسلیم نیست.

اذا علمت هـذه المقـدمه فـاعلم: معنـای مفهوم این نیست که شـخص الحکم از بین رفته است بلکه معنـایش این است که سـنخ حکم از بین رفته است.

توضـیح ذلک: شـکی نیست که شخص الحکم یقینا از بین رفته است و همگان قبول دارند که اگر شرط که همان سلام کردن زیـد است حاصـل نشود شـخص حکم که همـان وجوب اکرام است هم از بین می رود و حتی منکرین مفهوم هم این را قبول دارنـد لان هـذا من القضایا التی قیاساتها معها. نزاع درباره ی سـنخ و نوع حکم در این است که آیا بعد از حاصل نشدن شـرط آیا وجوب، مطلقا از بین می رود یا آنکه ممکن است وجوب باقی باشـد و علت دیگری جانشـین آن شـده باشد. مثبتین مفهوم می گوید که سـنخ حکم هم رفته است ولی نافیان مفهوم می گویند شخص رفته است ولی سنخ حکم نرفته است و در حقیقت دلیل بر رفتنش وجود ندارد زیرا ممکن است به جای تسلیم علت دیگری جانشین شده باشد.

مثالی دیگری سید مرتضی می زند این است (فاستشهدوا شهیدین من رجالکم) (بقره / ۲۸۲) که بیان می کند قول مدعی با دو شاهد قبول می شود حال اگر دو شاهد نبود آن وجوب مقید به دو شاهد حتما از بین رفته ست اما بحث در این است که آیا مطلق قبول هم از بین رفته است (سنخ حکم) یا نه (شخص حکم) سید مرتضی می گوید: ممکن است که یک مرد و دو زن و یا یک مرد و قسم جانشین آن باشد از این رو به گفته ی اشان انتفاء نوع حکم مراد نیست بلکه انتفاء شخص حکم است.

از این رو قائلین به مفهوم باید بگویند که هم شخص حکم از بین رفته است و هم سنخ حکم.

و من هنا یعلم که شهید ثانی کتابی دارد به نام تمهید القواعد که در آن دویست قاعده ی فقهی را در آن جمع آوری کرده است. ایشان در کتاب گفته است: اگر کسی بگوید: (وقفت داری للفقراء) مفهومش این است که اغنیاء حق استفاده از آن را ندارند. شهید ثانی این ها را از باب مفهوم شمرده است.

اشکال محقق خراسانی: ایشان می گوید که کلام شما صحیح است که وقف بر فقراء است نه اغنیاء ولی نام این را نمی توان مفهوم گذاشت زیرا در اینجا دو مرحله به نام شخص الحکم و سنخ الحکم نداریم زیرا آنی که وقف است همان شخص ملک است و معنا ندارد که شخص ملک دو نوع باشد یکی ملکیت شخصیه و یکی ملکیت نوعیه زیرا خانه ملک است و ملک هم قائم به همان عین خارجی است که آن هم شخصی است و دیگر سنخیه و یا نوعیه در آن معنا ندارد.

خلاصه این از باب مفهوم نیست بلکه از باب ضیق کلام است به این معنا که خود وقف مضیق است.

در کفایه اشکال و دفع ذکر شده است اشکال این است که ما کفتیم که مفهوم در جائی است که محمول دو درجه داشته باشد یکی شخصیه و دیگری نوعیه و از این رو وجوب را بر دو قسم کردیم که گاه مقید به شرط است که شخص است و گاه مطلق است که سنخ می باشد و از این رو به شهید ثانی آن انتفاد را وارد کرده ایم.

اشکالی که به آن بر می خوریم این است که در معانی حرفیه گفته ایم که آنها معانی ای جزئیه هستند و امکان ندارد کلی باشد و الا معنای حرفیه به معانی اسمی منتقلب می شود مثلا در صرت من البصره اگر (من) را برداریم و جایش ابتدا بگذاریم کلی می شود و معنای اسمی پیدا می کند از این رو باید همان من را باقی بگذاریم یعنی فقط شروع از بصره مراد است نه ابتدای کلی.

با این بیان اشکال این است که در مثال (زید – ان سلم – اکرمه) اکرم وجوبش که همان هیئت آن است جزئی است و وجوبی که از آن استفاده می شود لفظ وجوب نیست زیرا لفظ وجوب معنای اسمی است و ما با این لفظ وجوب به آن معنای وجوب که بعث است اشاره می کنیم و معنای حرفی جزئی است و وقتی جزئی شده همه اش شخص حکم می شود و کلیتی در آن وجود ندارد که سنخ حکم در آن مطرح شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۲۴ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

در بحث دیروز در بیان اینکه در مفهوم آیا سنخ حکم منتفی است یا شخص حکم کفتیم که قائلین به مفهوم و منکرین آن همه قائل هستند که شخص حکم منتفی است ولی در انتفاء سنخ حکم با هم اختلاف دارند. به این معنا که قائلین به مفهوم می گویند که سنخ حکم هم منتفی است ولی منکرین مفهوم می گویند دلیلی نداریم که سنخ حکم هم منتفی باشد.

سپس به اشکال که محقق خرسانی مطرح کرده بود رسیدیم که معانی حرفیه جزئیه هستند نه کلیه و از آنجا که هیئت وجوب معنی حرفی است و در نتیجه جزئی می باشد فقط باید گفت که شخص حکم در آن منتفی است زیرا کلیتی در آن وجود ندارد که انتفاء سنخ حکم در آن مطرح شود.

بر این اشکال سه جواب داده شده است:

الجواب الاول للمحقق الخراسانی: ایشان در مقام جواب طبق مبنای خودش جواب می گوید و آن این است که بین معانی حرفیه (هیئت) و معانی اسمیه فرقی نیست و هر دو کلی هستند.

در شرح رضی آمده است که معانی حرفیه و اسمیه هر دو یکی اند و این بدین معنا است که فقط در مقام استعمال معانی حرفیه آلی بوده و معانی اسمیه استقلالی می شوند. از این رو جمله ی انشائیه ی (زید ان سلم فاکرمه) موضوع له، مستعمل فیه وجوب همه کلی هستند و از این رو جمله ی انشائیه همانند جمله ی خبریه می باشد چون آلیت و استقلالیت نه جزء موضوع له است و نه جزء مستعمل فیه بلکه از توالی استعمال است که هنگام استعمال جمله ی انشائیه به آلیت متصف می شود و جمله ی خبریه به استقلالیت.

ص: ۲۵

یلاحظ علیه: ان هذا المبنی غیر مقبول

اینکه معانی حرفیه و اسمیه جوهرا یکی هستند و هنگام استعمال یکی می شود آلی و یکی استقلالی کلامی است باطل زیرا الفاظ وضع شده است که از واقعیات حکایت کنند و واقعیت که همان عالم تکوین است بر دو نوع است و به تبع آن در عالم الفاظ هم باید همین گونه باشد مثلا در بیان ابتداء یکی بر ابتدای حرفی وضع شده است مانند (من) و یکی بر ابتدای اسمی مانند ابتداء.

اذا علمت هذا می فهمیم که جمله ی انشائیه جزئی است مانند: زید ان سلم فاکرمه بخلاف جمله ی خبریه که کلی است مانند زید ان سلم یجب اکرامه.

الجواب الثانی للشیخ الانصاری فی المطاح الانظار و امام هم همین جواب را انتخاب کرده است و در کفایه اشاره ای اجمالی به

آن شـده است حاصل این جواب این است که بایـد بین هیئت و ماده فرق بگـذاریم وقتی میگویـد زید ان سـلم اکرمه در اکرم یـک هیئت است و یـک مـاده هیئتش از قبیـل ایجادیـات است که وجوب را ایجـاد کرده است ولی این هیئت سوار بر ماده ای است که آن ماده کلی است.

دیگر اینکه بین سلام زید و بین اکرام شما رابطه ای است و متوجه می شویم که سلام زید علت منحصره است و اکرام شما هم معلول منحصر.

از این رو می گوئیم که هرچند هیئت معنای شخصـی دارد ولی این هئیت بر ماده ای سوار است که آن ماده جنبه ی کلی دارد از این رو اگر سلام نکرد هر دو اکرام (جزئی و کلی) وجود ندارد.

ص: ۲۶

با این بیان ما دو مرحله را در ماده درست نکردیم بلکه در ماده و هیئت درست کرده ایم.

الجواب الثلاث و هو جوابنا: درست است که هیئت اکرم برای ایجاد وجوب است همان گونه که (زوجت) برای ایجاد زوجیت می باشد ولی این جزئیت از لحاظ افراد است ولی از لحاظ احوال کلی می باشد.

مثلاـ زیـدی در خـانه نشسـته است. او از لحاظ افراد جزئی است ولی از نظر احوال کلی است به این بیان که ممکن است عادل باشد و یا فاسق، جالس و یا قائم و هکذا.

از این رو می توانیم یـک مرحله را شـخص حکم حسـاب کنیم که جزئی است ولی مرحله ی دیگر را که سـنخ حکم است در احوال آن لحاظ کنیم که کلی می باشد.

التنبیه الثانی: اذا تعدد الشرط و التحد الجزاء

اگر جزاء یکی باشـد ولی شـرط متعـدد باشـد ماننـد: (اذا خفی الاـذان فقصـر) و در جای دیگر می فرمایـد: (اذا خفی الجـدران فقصـر). در اینجا بین مفهوم هر یک و منطوق دیگری تعارض است زیرا مفهوم اول این است که اذا خفی الاذن فلا تقصر سواء خفی الجدران او لا و هکذا در دومی

محقق خراسـانی در این مورد پنـج بیـان دارد که بیـان اولی و سومی ایشـان خوب است دومی بعیـد است و چهـارمی و پنجمی باطل است.

الجواب الاول: تقیید مفهوم کل واحد بمنطوق آخر مثلا در اذا خفی الاذان فقصر مفهومش است این است فاذا لم یخفی الاذان فلا تقصر الا اذا خفی الجدران.

ص: ۲۷

سوال: با تقیید مفهوم اولی با منطوق دومی آیا در علیت تصرف کرده ایم یا در انحصار؟

جواب: واضح است که در انحصار تصرف کرده ایم زیرا اولی فقط می گفت که من منحصرا دلیل قصر نماز هستم ولی با قید زدن بوسیله ی دومی می گوئیم که آن علت منحصره نبوده است.

الجواب الثانی (که جواب سوم کفایه است): التصرف فی منطوق کل بمنطق آخر یعنی اذا خفی الاذان جزء علت است و جزء دیگر آن در جای دیگر بیان شده است که همان خفی الجدران باشد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۲۷ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که اگر جزاء یکی باشد ولی شرط متعدد باشد مانند: (اذا خفی الاذان فقصر) و (اذا خفی الجدران فقصر). در اینجا بین مفهوم هر یک و منطوق دیگری تعارض است زیرا مفهوم اول این است که اذا خفی الاذن فلا تقصر سواء خفی الجدران او لا و هکذا در دومی.

در جلسه ی قبل دو جواب از محقق خراسانی در این مورد مطرح کردیم که حاصل جواب اول تصرف در مفهوم هر یک بود و حاصل جواب دوم تصرف در منطوق هر کدام و به بیان دیگر اینکه: ظاهر قضیه ی شرطیه – بنا بر قول به مفهوم داشتن آن – دو امر است:

شرط سبب تام است نه سبب ناقص. شرط سبب منحصر است و بدل و جانشین ندارد.

از این رو تصرف در مفهوم هر یک با منطوق دیگری (جواب اول) به معنای سلب انحصار از شرط است ولی سبب تام بودن شرط کما کان باقی است کما اینکه تصرف در منطوق هر یک (جواب دوم) در حقیقت تصرف در تمامیت سبب است به این معنا که هر یک از آن دو سبب تام نیستند بلکه سبب ناقص هستند و باید به هم ضمیمه شوند (تا موجب تحقق قصر شوند.)

ص: ۲۸

حال باید دید که در بین دو جواب فوق کدام یک بر دیگری ترجیح دارد:

مرحوم نائینی در تقریراتش می گوید: هیچ یک بر دیگری ترجیح ندارد زیرا هر دو از اطلاق زائیده می شوند یعنی در مورد اول از اینکه متکلم در مقام بیان اجزاء بود و فقط یک جزء (خفاء اذان) را ذکر کرده است از این رو جزء دیگر (خفاء جدران) مدخلیت ندارد و همان خفاء اذان سبب تام است و در مورد دوم از اینکه متکلم که در مقام بیان است و فقط یک سبب را نقل کرده است و جانشینی برای آن ذکر نکرده است متوجه می شویم که آن سبب منحصره است.

از این رو هیچ یک بر دیگری ترجیح ندارد و باید سراغ اصول عملیه رویم و مقتضای عملیه آن است که استصحاب تمام کنیم (نماز را تمام بخوانیم) زیرا من در وطن بودم و نمازم تمام بود و حال در جائی هستم که اذان را نمی شنوم ولی دیوارها را

میبینیم باید نماز را تمام بخوانم. همچنین هنگام ورود به شهر به شهر استصحاب قصر می کنم.

نکته استطرادی یقتضی التامل فیه: اگر ظهر به خارج شهر حرکت کردیم و اذان را نمی شنوم ولی جدران را می بینم و نماز ظهر را تمام خواندم و هنگام برگشت به همان نقطه رسیدم که باید به حکم استصحاب نماز را قصر بخوانم حال بالاخره یکی از این دو نماز باطل است چه باید بکنم؟

یلاحظ علی کلام المحقق النائینی: ما قبول نداریم که ظهور این دو اطلاق یکسان باشد. درست است که هر دو زائیده ی اطلاق هستند و بوسیله ی اطلاق فهمیدیم که هم اذان سبب تام است و نه ناقص و هم سبب منحصر است ولی معتقد هستیم که ظهورش در سببیت تامه اقوی از ظهورش در انحصار است.

ص: ۲۹

بیانه: سابقا گفتیم که متکلم در مقام بیان اجزاء، عنایتش بر این است که اجزاء را کاملا بیان کند مثلا پزشکی که می خواهد به دارو ساز دستور دهد که دارویی را بسازد، دقت دارد که کل اجزاء را بیان کند و کمتر متکلمی داریم که علاوه بر بیان اجزاء در مقام بیان جانشین هم باشد مثلا بگوید که این شربت جانشین دیگری هم دارد. (همانطور که مولا در بیان کفاره ی روزه که می گوید ۶۰ روز روزه بگیر در مقام بیان جانشین آن هم هست و دو نوع دیگر کفاره را هم بیان می کند.)

حال بهتر است که سببیت تامه را حفظ کنیم تا انحصار را زیرا متکلم غالبا به این بخش آن دقت و توجه بیشتری دارد از این رو هنگامی که متکلم می گوید اذا خفی اذان و در این مقام به سبب دیگری اشاره نمی کند می گوئیم که اذان سبب تامه است.

با این بیان قول اول ارجحیت پیدا می کند و بهتر است که در مفهوم تصرف کنیم تا منطوق و بگوئیم اذا خفی الاذان فقصر و الا ـ فلا ـ تقصر الا ـ اذا خفی الجدران. و هکذا اذا خفی الجدران فقصر و الا فلا تقصر الا اذا خفی الاذان. نه اینکه در منطوق تصرف کنیم و منحصره بودن سبب را از بین ببریم.

ثم برای این نظریه که تقدیم الجمع الاول (تقیید مفهوم کل بمنطوق الآخر) علی الثانی است دو مؤید هم ذکر کرده اند که به نظر ما مؤید به حساب نمی آیند:

در علم اجمالی گفته ایم که گاه علم منحل می شود به علم تفصیلی و شک بدوی در ما نحن فیه هم می گوئیم که شک در اینکه آیا انحصار از بین رفته است یا سببیت تام باز گشتش به علم تفصیلی و شک بدوی است به این معنا که در هر صورت انحصار از بین رفته است زیرا اگر سبیت تامه هم از بین برود انحصار هم به طریق اولی از بین رفته است از این رو علم تفصیلی حاصل است به انتفاء انحصار (اما مستقیما علی الجمع الاول یا غیر مستقیم علی الجمع الثانی) و شک بدوی در اینکه آیا سببیت تام از بین رفته است یا نه مثلا در جائی که نمی دانم ده جزء واجب است یا نه جزء که می گویند علم اجمالی منحل می شود به علم تفصیلی که قطعا نه جزء واجب است و شک بدوی که آن یک جزء است و با برائت آن را منحل می کنیم.

ص: ۳۰

یلاحظ علیه: که این نوع علم اجمالی قابل انحلال نیست.

بیان ذلک: همیشه اگر معلول بخواهد باقی باشد باید علت هم همراه آن باشد و الا با رفتن علت یقینا معلول هم نابود می شود. از این رو در ما نحن فیه اجمالاً علم داریم که یا انحصار از بین رفته است و یا سببیت تامه و اگر این سبب شود که علم اجمالی منحل شود به اینکه انحصار یقینا از بین رفته است و اما سببیت تامه مشکوک است از این رو تصرف در انحصار را اخذ می کنیم باید توجه داشته باشید که علم اجمالی علت است و انحلال معلول یعنی باید علم اجمالی باشد که در ضمن آن معلول که انحلال است تحقق پذیرد شما که اصل علم اجمالی را از بین برده اید دیگر نوبت به انحلال که معلول است نمی رسد.

للمحقق الخوئی: ایشان می گوید: وجه اول مقدم است با این موید که چون می خواهیم با مفهوم یکی در منطوق دیگری تصرف کنیم و مفهوم قابل تصرف نیست مفهوم مدلول تبعی است و قابل تصرف نیست و اگر بخواهیم در مفهوم تصرف کنیم باید آن را به منطوق برگردانیم از این رو فقط کافی است که در انحصار تصرف کنیم و لازم نیست که در سببیت تامه هم تصرف نماییم. و به بیان دیگر بین منطوق یکی و مفهوم دیگری تعارض شده است و باید در یکی از آن دو تصرف کنیم تا تعارض حل شود و از آنجا که مفهوم مدلول تبعی و لازمه ی عقلی منطوق است، نمی شود در آن تصرف کرد از این رو باید از آن رفع ید کنیم و در منطوق تصرف کنیم و آن را مقید نمائیم که همان تصرف در علت منحصره بودن است و سببیت تامه را به حال خود باقی بگذاریم.

ص: ۳۱

یلاحظ علیه: مفهوم هم جزء مدالیل است بله منطوق موجب می شود که دلالت دیگری هم برای ما ایجاد شود ولی آن هم جزء مدلول است و باید طبق آن عمل شود. منطوق واسطه در ثبوت است مانند آتش زیر دیگ موجب می شود که آب هم گرم شود ولی گرمای آب هم وجود دارد و قابل نفی نیست.

الجواب الثالث (که جواب دوم کفایه است و بسیار بعید است): رفع الید عن المفهوم منهما: به این معنا که اصلا از مفهوم در هر دو رفع ید کنیم و بگوئیم که نه اولی و نه دومی مفهوم ندارند. بله اگر معارض با هم نبودند می توانستیم بگوئیم که مفهوم دارند ولی با وجود معارض هیچ یک مفهوم ندارند.

با این بیان قهرا انحصار را از بین برده ایم نه سببیت تامه را.

یلاحظه علیه:

اولا: چرا از مفهوم رفع ید می کنیم زیرا فرض ما در این است که هر دو مفهوم دارند و باید سراغ راه حل بگردیم و کار شما خلف فرض است. ثانیا: ان هذا الجمع لیس امرا جدیدا بل راجع الی الجمع الاول زیرا با منطوق یکی مفهوم دیگری را تخصیص می زنید و سببیت تامه را حفظ می کنید و شما همان را با بیان دیگر تکرار کرده اید.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۲۸ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

الجواب الرابع: نه خفاء اذان موضوعیت دارد نه خفاء جدران بلکه معیار این است که مثلا حدود سه کیلومتر از شهر دور شوند و برای اینکه در آن زمان معیار برای مسافت وجود نداشت شارع مقدس این دو معیار را بیان کرده است که به عنوان مرآه برای همان مسافت معین باشند. از این رو مراد همان بعد معین است که هم در خفاء اذان و هم در خفاء جدران مشترک است. بنابراین مفهوم هیچ یک با منطوق دیگری تعارض ندارد زیرا خفاء اذان و جدران از موضوعیت افتاده است.

ص: ۳۲

سپس محقق خراسانی بر این نظریه دو دلیل اقامه می کند:

دلیل عقلی: در فلسفه آمده است که (لا یصدر الواحد الا من الواحد) و ما در اینجا یک واحد داریم که عبارت است از وجوب القصر و این باید فقط از واحد سر بزند نه از کثیر و خفاء اذان و خفاء جدران دو تا است که کثیر می باشد از این قصر باید از واحد که همان بعد مشترکی که بین خفاء اذان و خفاء جدران است صادر شود. استحسان: شارع مقدس نخواسته است که وقتی فرد به مسافرت می رود و هنوز زیاد از شهر دور نشده است خودش روزه را بخورد و یا نمازش را قصر بخواند و حال آنکه افراد داخل شهر هم روزه می گیرند و هم نمازشان را کامل می خوانند از این رو شارع به رعایت احترام ساکنین شهر خواسته است که فرد در صورتی که از شهر کمی دور شده است نماز را قصر کند از این رو نه خفاء اذان مراد حقیقی است و نه خفاء جدران.

یلاحظ علیه الـدلیل الاول: قاعـده ی (الواحـد لا یصـدر منه الا من الواحـد) و هکذا فرع آن قاعده که عبارت است از (لا یصدر الواحـد الا من الواحـد) در جائی است که واحـد محض باشد و هیچ شائبه ی کثرت در آن نباشد که همان خداوند و عقل اول است (با توضیحی که در فلسفه آمده است) و این جدای از مسئله ی اعتباریات است و آن قاعده در اعتباریات جاری نیست.

یلاحظ علیه الدلیل الثانی: در این اسـتحسان این مشکل وجود دارد که این دو اماره با هم مساوی نیستند زیرا اذان بعد از حدود یک کیلومتر دیگر به گوش انسان نمی رسـد ولی جدران بعد از دو کیلومتر هم پنهان نمی شود. و از آنجا که اماره نباید اقل و اکثر باشد بلکه باید مساوی باشد باید راه حل را جسجو کرد.

ص: ۳۳

راه حل آن این است که اگر به روایات دقت کنیم می بینیم که در آن از خفاء جدران (مواراه الجدران) سخنی نیست بلکه می گوینـد (مواراه المسـافر) مراد است یعنی مسافر آنقـدر دور شود که مردم شـهر مسافر را دیگر نبیننـد. اگر این مراد باشـد تقریبا خفاء اذان و خفاء مسافر از دید مردم شهر تقریبا با هم مساوی هستند.

ولی از آنجـا که این اشـکال وجود داشت که مسافر از کجا بدانـد که اهل شـهر، دیگر او را نمی بیننـد علماء گفته انـد که اگر مسافر دیوار شـهر را نبینـد قطعا اهل داخل شـهر هم او را نمی بینند از این رو این معیار را داخل کرده اند و الا خفاء جدران در روایات نیست.

الجواب الخامس: که جوابی باطل است و در کفایه به آن اشاره شده است و این جواب را به ابن ادریس نسـبت داده اند: و آن اینکه از مفهوم یکی از آن دو رفع یـد کنیم یا بگوئیم که اذا خفی الاذان فقصـر دیگر مفهوم نـدارد و فقط منطوق دارد و یا در اذا خفی الجدران فقصر.

اشـکال این جواب بسـیار واضح است: و آن اینکه سلمنا که از مفهوم یک طرف صرف ید کردیم ولی در شق دیگر که مفهوم دارد با منطوق دیگری تعارض پیش می آید.

الجواب السادس: در تهذیب الاصول جواب دیگری را هم ارائه کرده ایم که آن را به خودتان واگذار می کنیم.

التنبیه الثالث:

ایضا: اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء.

صاحب کفایه این دو تنبیه را تحت یک عنوان قرار داده است

ص: ۳۴

و قبل الخوض فی المسئله ینبغی بیان امور:

الامر الاول: صاحب کفایه معتقد است که ما در حقیقت با یک مسئله مواجه هستیم و تفاوت این دو مسئله در غرض است.

محقق خراسانی در اول کفایه گفته است که تمایز العلوم به تمایز اغراض است و هکذا تمایز مسائل به تمایز اغراض است از این رو این دو در یک مسئله هستند ولی غرض آن دو با هم متفاوت است در تنبیه دوم غرض بحث در این بود که مفهوم هر دو با منطوق دیگری تعارض دارد ولی غرض در اینجا تداخل در اسباب و مسببات است

یلاحظ علیه: چگونه می گوئید که دو مسئله جوهرا یکی هستند ولی غرضا واحد می باشند و حال آنکه هر دو جوهرا با هم متفاوت هستند درست است که هر دو در یک جامع مشترکند و آن جائی استکه شرط متعدد باشد و جزا واحد ولی جوهر آن دو با هم فرق دارد؛ در مسئله ی دیروز بحث در این بود که مفهوم هر یک با منطوق دیگری متعارض است و برای رفع تعارض باید چه کرد ولی در مسئله ی امروز بحث در این است که ایا اگر سبب دو تا شد (بول و نوم) آیا مسبب (وضو) هم دو تا می شود (عدم تداخل اسباب) و یا مسبب فقط یکی است (تداخل در اسباب) و ایضا اگر دو مسبب (دو وضو) را احتیاج داشته باشند در مقام امتثال یک مسبب به نیت هر دو کافی است (تداخل مسببات) و یا باید دو مسبب را انجام داد (عدم تداخل مسببات).

از این رو این دو مسئله با هم ذاتا تمایز دارند و تمایز به ذات مقدم بر تمایز به اغراض است.

ص: ۳۵

الامر الثانی: ماذا یراد من تداخل الاسباب و عدمه و ماذا یراد من تداخل المسببات و عدمه؟

اگر بحث در حکم شرعی است مثلا در روایات است که اگر بول کردی وضو بگیر و در جای دیگر آمده است: اگر خوابیدی وضو بگیرد حال هر دو سبب آیا یک وجوب وضو به شکل جداگانه احتیاج دارد یا نه؟ اگر بگوئیم نوم یک وجوب وضو و بول کردن به دنبالش وجوب دیگری در مورد وضو به دنبال دارد به آن عدم تداخل اسباب می گویند و الا از باب تداخل اسباب می شود.

بحث در تداخل مسببات و عدمه فقط در آنجا است که ما قائل به عدم تداخل اسباب بشویم یعنی بگوئیم که دو وضو واجب است. حال با این فرض آیا در مقام امتثال یک وضو برای هر دو کافی است که به آن تداخل مسببات می گویند یا آنکه در مقام عمل باید دو وضو بگیرید به آن عدم تداخل مسببات می گویند.

الامر الثالث: این بحث (تداخل اسباب و مسببات و عدمه) در جائی است که جزاء قابل تکرار باشد. ولی اگر جزاء قابل تکرار نباشد مثلا اگر کسی مرتد شود باید کشته شود و اگر کسی انسان معصومی را عمدا بکشد باید کشته شود در این جا امکان ندارد که کسی را دوبار بکشند و این تنبیه در این مورد جاری نیست.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲۹ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تنبیه سوم بود که عبارت بود از تعدد شرط و اتحاد جزاء و در بحث دیروز به سه امر که مقدمتا قبل از ورود به بحث لازم بود مطرح شود پرداختیم و چند امر دیگر باقی مانده است.

ص: ۳۶

الامر الرابع: گاه شرائط ماهیه یکی هستند ولی مصداقا متعدد هستند مثلا اگر انسان دو بار بخوابد و گاه شرائط ماهیه دو تا هستند کما اینکه بول کند و بخوابد یا جنب بشود و مس میت هم بکند. در هر صورت بحث ما هر دو را شامل می شود.

الامر الخامس: گاه تعدد شرط به شکل جمله ی انشائیه است مانند: اذا بلت فتوضا و اذا نمت فتوضا و گاه به صورت جمله ی خبریه است مانند: الجنب یغتسل و الحائض یغتسل و حال زنی است که هم جنب است و هم حائض حال باید یک غسل کند یا دو غسل.

نکته: مخفی نماند که جمله ی خبریه آکد از جمله ی انشائیه است زیرا مولی مسئله را مفروغ عنه گرفته و از آن خبر می دهد.

الامر السادس: الاقوال فی المسئله.

الاول: عدم التداخل (شیخ انصاری در مطارح الانظار و محقق خراسانی در کفایه به این قول قائل شدند.) الثانی: التداخل (محقق خونساری و آیه الله بروجردی) الثالث: التفصیل که اگر این شرائط ماهیه یکی است و مصداقا متعدد است (نوم و بول)

جزاء واحد (وضو) کافی است ولی اگر ماهیتا متفاوت است (جنابت و حیض) دو جزاء (غسل) لازم است.

الامر السابع: محقق خراسانی تداخل اسباب و تداخل مسببات را از هم تفکیک نکرده است و همه را یکپارچه مطرح کرده است ولی ما آن دو را از هم تفکیک می کنیم و می گوئیم:

یقع الکلام فی مقامین:

المقام الاول: تداخل الاسباب و عدمها

گفتیم که مراد از تداخل اسباب و عدمه این است که آیا هر شرطی (مانند حیض و جنابت) وجوب مستقلی می طلبد که اگر چنین باشد این از باب عدم تداخل است ولی اگر بگوئیم که اگر شرط یکی باشد یک وجوب می طلبد ولی اگر متعدد باشد همان یک وجوب کافی است و فقط آن وجوب واحد را تاکید می کند. این از باب تداخل اسباب است. (و در مقام دوم می گوئیم که اگر در این مقام قائل به عدم تداخل شدیم آیا در مقام عمل می توانیم با یک امتثال هر دو را نیت کنیم (تداخل مسببات) یا نه (عدم تداخل مسببات)

شیوه ی بحث در تداخل اسباب و عدمش به مقام دلالت مربوط می شود ولی شیوه ی بحث در تداخل مسببات به مقام امتثال راجع است. به این معنا که در تداخل اسباب و عدم آن بحث دلالتی مطرح می کنیم که آیا هر شرط بر ایجاد یک وجوب دلالت دارد یا نه ولی در بحث تداخل مسببات بحث عملی است که آیا با یک عمل می توان به هر دو وجوب پاسخ گفت یا نه.

دلیل القول بعدم التداخل:

جمله ی شرطیه در الحدوث عند الحدوث ظهور دارد یعنی هر موقع سبب (شرط) حادث شد جزاء (مشروط) هم حادث شود به این معنی که نوم موجب یک وضو است و بول هم موجب وضوئی دیگر.

حضرت امام این نظر را با یک مثالی تاکید می کرد و می گفت: عرف در اسباب تکوینی، برای هر سببی یک مسبب قائل است. مثلا آتش یک حرارت دارد و خورشید هم حرارتی دیگر از این رو ذهن عرفی که به تکوین انس دارد به این قول تمایل پیدا می کند. (البته واضح است که ایشان عالم اعتباری را به عالم تکوین قیاس نمی کند)

دلیل القوم بالتداخل:

صاحب این قول به اطلاق جزاء تمسک می کند (ولی قائل به عدم تداخل به ظهور شرط تمسک می کرد) که هم در وضو و هم در نوم جزاء فقط وضو است و به عبارت دیگر ما وقع تحت الطلب وضو است و وضو تمام الموضوع است و وضوی واحد نمی تواند متعلق دو قصد و اراده باشد و محال است دو اراده بر یک شیء واحد تعلق بگیرد مگر اینکه قید بزنیم و بگوئیم اگر بول کردی وضو بگیر و اگر خوابیدی وضوی دیگری بگیر و واضح است که این خلاف اطلاق است و بحث ما در آنجا است که جزاء قیدی نداشته باشد.

ثم ان القائل بالتداخل اجاب عن دلیل القائل بعدم التداخل:

مرحوم خوانساری و بروجردی از دلیل قول اول جواب می دهند.

اولا این ادعای شما را نمی پذیریم که جمله ی شرطیه بر حدوث عند الحدوث ظهور دارد و این ظهور برای ما محقق نیست بلکه ما می گوئیم که جمله ی شرطیه بر ثبوت عند الحدوث ظهور دارد یعنی اگر شرط دو متعدد بود جزای اول ثابت می شود. ثانیا: اگر الحدوث عند الحدوث را بپذیریم در جائی است که جزاء مکرر نباشد ولی اگر مکرر باشد دیگر قائل به الحدوث عند الحدوث نیستیم بلکه می گوئیم الثبوت عند الحدوث.

ثم ان القائل بعدم التداخل اجاب عن دلیل القائل بالتداخل:

قائل به تداخل به اطلاق جزاء تمسک می کرد و قائل به عدم تداخل می گوید: یک کلمه مقدر می کنیم و می گوئیم: اذا نمت فتوضا و اذا بلت فتوضا وضوئا آخر زیرا ظهور جمله ی شرطیه بر الحدوث عند الحدوث ما را وادار می کند که این جمله ی شرطیه را در اینجا مقید کنیم و هرچند خلاف اطلاق است ولی بدلیل از بین نبردن ظهور مزبور باید به آن ملتزم شویم.

نقول: حال باید ببینم که کدام ظهور بر دیگری مقدم است. فهل نقدم ظهور الهیئه فی التعدد علی اطلاق الماده فی جانب الجزاء المقتضی للوحده او بالعکس.

عرف دقیق اگر این دو ظهور را مطالعه کند مسلما ظهور جمله ی شرطیه را بر اطلاق ماده مقدم می کند الا ما خرج بالدلیل که شرعا دلیل خاص وارد شده باشد که اتیان به یک جزاء (مانند یک غسل کردن) کافی باشد.

ص: ۳۹

عرف دقیق در جایی که شرط متعدد است مانند اذا نمت فتوضا و اذا بلت فتوضا در دومی یکی قید وضوءا آخر را اضافه می کند که این اشکال به او بار نشود که طلب واحد بر دو شیء تعلق گرفته باشد.

مرحوم امام هم کما مر به این قول تمایل داشت و در تائید آن به عالم تکوین تمثل می جست.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۳۰ مهر ماه ۸۷/۰۷/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

مرحوم بروجردی قائل به عدم تداخل بود و خلاصه ی دلیل ایشان این بود که جزاء مثلا وجوب وضو است و یک وضو نمی تواند دو وجوب داشته باشد اگر وجوبش اعتباری باشد دو وجوب لغو است و اگر اعتباری باشد تکوین دو اراده بر یک شیء امکان پذیر نیست.

غیر از ایشان غالبا می گویند که ظهور جمله ی شرطیه را اخذ کرده و در ذیل تصرف می کنیم و کلام امام را هم مطرح کردیم که عالم اعتبار و تشریع را به عالم تکوین تشبیه کرده بود.

سه نفر دیگر نیز همین مدعا را دارند ولی دلیل آنها را قبول نداریم:

الاول: المحقق الخراسانی

الثانی: المحقق الاصفهانی

الثالث: المحقق النائینی.

البیان الاول ما افاده المحقق الخراسانی: و هو تقدم الدلاله الوضعیه علی الدلاله الاطلاقیه.

توضیح ذلک: کلمه ی (اذا بلت) و (اذا نمت) ظهورش وضعی است یعنی واضع هیئت جمله ی شرطیه را برای حدوث عند الحدوث وضع کرده است و دلالت وضعیه دلالتش قطعیه است و وابسته به جائی نیست و معلق بر چیز دیگری نیست و این بر خلاف دلالت جزاء است که عبارت است از فتوضأ که می گوید موضوع فقط وضو است (زیرا غیر از وضو چیز دیگری را ذکر نکرده است) از این رو دلالت جزاء اطلاقی است به این معنا که مقدمات حکمت کامل است زیرا متکلم در مقام بیان بود و قیدی هم نیاورد و قدر متیقنی هم در کار نیست. به اطلاق آن تمسک می کنیم و می گوئیم که تمام الموضوع همان وضو است.

ص: ۴۰

واضح است که دلالت وضعیه بر دلالت اطلاق مقدم است زیرا دلالت اطلاق هنگامی صحیح است که بیانی بر خلافش نیاید ولی دلالت وضعیه می گوید که من بیان هستم.

از اینجا یک قاعده ی اصولی مطرح می شود که اذا دار الامر بین التصرف فی الدلاله اللفظیه و التصرف فی الدلاله الاطلاقیه دومی مقدم است که در اطلاق تصرف می کنیم و دلالت لفظیه را حفظ می کنیم زیرا دلالت لفظیه ذو بیان است و دلالت اطلاقیه بر اثر لا بیان پدیدار شده است و ذو بیان بر لا بیان مقدم است.

یلاحظ علیه: محقق خراسانی در جائی کلامش صحیح است و در جائی نادرست.

بیانه: ظهور جمله ی شرطیه بخشی از آن لفظی و وضعی است ولی بخشی از آن هم اطلاقی است. آن بخش که وضعی است این است که هر موقع بول کردی وجوب وضو هست و آن بخش که اطلاقی است آنجا ست که اگر قبل از بول کردن خوابیده بودم آیا این موجب می شود که دو وجوب در کار باشد به این معنا که آیا این سبب که دنبالش وجوب می آید مطلق است چه بعد قبل و یا مقارن نبا آن سبب دیگری باشد یا نه اینها دیگر با دلالت لفظیه استفاده نمی شود بلکه با اطلاق فهمیده می شود از این رو دلالت شرط هم بخشی با اطلاق حل می شود لذا معنا ندارد که احد الاطلاقین را بر اطلاق دیگر مقدم کنیم.

البیان الثانی للمحقق الاصفهانی: روح کلام ایشان همان کلام محقق خراسانی است.

خلاصه ی کلام ایشان این است که اگر کلامی باشد که که یک طرف ذو اقتضاء باشد و طرف دیگر لا اقتضاء باشد کدام یک بر دیگری مقدم است؟ مشخص است که ذو اقتضاء بر لا اقتضاء مقدم و بشرط لا بر لا بشرط مقدم است.

ص: ۴۱

با این بیان می گوئیم که جمله ی شرطیه ذو اقتضاء است زیرا می گوید: هر وقت سبب آمد به دنبالش وجوب هم می آید ولی جزاء لا اقتضاء است که چون قید ندارد می گوئیم تمام الموضوع وضو است و وضو نمی تواند دارای دو وجوب باشد.

همان طور که از عبارت ایشان معلوم است کلام ایشان همان کلام محقق خراسانی است.

یلاحظ علیه: همان اشکالی که بر محقق خراسانی داشته ایم اینجا هم وارد است و می گوئیم آیا الحدوث عند الحدوث مطلقا است چه قبل، بعد و یا مقارن آن سبب دیگری باشد و به بیانی دیگر آیا این مقتضی در همه ی این حالات سه گانه مقتضی است؟ این را دیگر از مقتضی متوجه نمی شویم بلکه از سکوت مولی که همان اطلاق است متوجه می شویم دو اطلاق با هم در تعارض هستند و معنا ندارد که یکی را بر دیگری مقدم کنیم.

البیان الثالث للمحقق النائینی: طبق آنچه از تقریرار کاظمی نقل شده است ایشان قائل است که صدر بر ذیل مقدم است زیرا صدر به تعداد قضایای حقیقیه منحل می شود مثلا اگر مولی بگوید که المستطیع یجب علیه الحج این بر تمام مستطیع های عالم منحل می شود و کانه مولی به تعداد افراد این جمله را تکرار کرده است.

بعد می گوید: ما نحن فیه هم در حکم قضایای حقیقه است زیرا آنجا که مولی می گوید: (اذا نمت فتوضا) در حقیقت کلامش به تعداد نوم تکرار می شود (نوم اول، نوم دوم و هکذا) و این مقدم است بر جزائی که فقط از سکوتش متوجه شدیم که موضوع وضو است و قید دیگری به نام وضوء آخر نداریم.

یلاحظ علیه: این کلام را قبول نداریم که قضایای حقیقه به حسب تعدد موضوع منحل می شوند زیرا اگر قائل به این شویم معنایش این می شود که قضایای مطلقه به قضایای دائمه بر گردد. آنی که محقق نائینی می گوید در قضایای دائمیه مطرح است مانند کلما طلع الشمس فصل.

هرچند ما مخالف منحل شدن هستیم ولی قبول داریم که که آیه ی (و لله علی الناس حج البیت) تمامی افراد را مخاطب خود قرار می دهد ولی واضح است که تمام شدن حجت بر افراد با انحلال بر کل افراد فرق دارد.

و اما دلائل قائلین به تقدیم ظهور ذیل بر صدر:

محقق بروجردی قائل به تداخل بود و قائل بود که اینگونه نیست که هر سببی یک وجوب جداگانه را به دنبال دارد و از این رو ذیل را بر صدر مقدم می داشت و دو دلیل بر آن اقامه کرده است.

دلیل اول: اگر صدر را بر ذیل مقدم کنیم در (اذا نمت فتوضا) و (اذا بلت فتوضا وضوء آخر) این در جائی صحیح است که اول نوم باشد و بعد بول باشد ولی اگر عکس باشد یعنی بول بر نوم مقدم باشد مشکل ایجاد می شود زیرا او که هنوز برای بول وضو نگرفته است که وضوء آخر در کار باشد.

یلاحظ علیه: اگر مشکل بر سر قید (وضوء آخر) است جایش قید دیگری می آوریم که مشکل حل شود و می گوئیم: (اذا نمت فتوضء لاجل النوم) و (اذا بلت فتوضا لاجل البول.)

دلیل دوم: اگر این دو کلام در کلام واحد بود باید یکی مقید می شد ولی لعل که این دو در دو کلام باشد.

یلاحظ علیه: کلام همه ی معصومین هرچند زمانا مختلف باشد ولی همه مانند کلام واحد است.

اشکال دیگری که در کلام این سه بزرگوار است این است که حاکم و محکوم در یک کلام جمع نمی شود بلکه باید در دو کلام باشند و در کلام واحد بسیار بعید است که صدر آن را بر ذیل آن مقدم کنیم و تا کلام متکلم تمام نشده است تقدیم یک بخش آن بر بخش دیگر بعید است.

در آیه ی نبا بحثی است که صدر آن بر ذیل حاکم است و این بحث در آنجا هم وارد می شود.

از این رو همان کلام امام صحیح است که فرد بر اثر ارتکازی که در تکوین دارد آن را در عالم تشریع هم سرایت می دهد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۱ آبان ماه ۸۷/۰۸/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تداخل و عدم اسباب است و همان طور که قبلا گفتیم اصل در آن عدم تداخل است زیرا اصل این است که هر سبب مسبب مستقلی را طلب کند.

بعضی از علماء در این مورد توضیحاتی ارائه کرده اند به عنوان نمونه مرحوم فخر المحققین (فرزند علامه ی حلی) این بحث را در این نکته بیان کرده است که اگر کسی در نماز دو مرتبه سهو کرد مثلا دو بار تکلم نمود و یا دو بار در نماز زیادتی انجام داد آیا یک سجده ی سهو کافی است یا باید دو سجده ی سهو انجام دهد.

سپس می گوید که شیخ طوسی در مبسوط قائل به عدم تداخل شده است ولی ابن ادریس قائل به تفصیل دیگری شده است و آن این است که بین اسبابی که معرف هستند و بین اسبابی که موثر هستند فرق بگذاریم (توضیح این مطلب را به زودی ذکر می کنیم). فخر المحققین سپس از مرحوم حلی تفصیل دیگری را نقل می کند و آن این است که اگر دو مورد متحد الجنس باشد (مانند دو بار تکلم) در آنجا قائل به تداخل می شویم و اگر از دو جنس متفاوت هستند (مانند تکلم و قیام بیجا) قائل به عدم تداخل می شویم.

ص: ۴۴

سپس خودش می گوید که حق نزد من آن است که تفصیل قائل شویم که این اسباب موثرات هستند یا معرفات.

نقول: نظیر این مطلب را سابقا در (اذا خفی الاذان فقصر) و (اذا خفی الجدران فقصز) مطرح کرده ایم که عبارت بود از این که آیا هر دو سبب موضوعیت دارند (موثر) که در این صورت قائل به عدم تداخل می شویم و یا اینکه هر دو کاشف از یک واقعیت است و آن این است که مسافر چند کیلومتر از شهر دور شود (معرف یعنی در حقیقت دور شدن مسافر را برای ما تعریف می کند) قائل به تداخل می شویم.

هذا کلام فخر المحققین فی الایضاح و این قاعده از فخر معروف است که: هل الاسباب معرفات او الاسباب موثرات.

به مثـال دیگری دقت کنیـد مثلا آیا بول و نوم که اقتضاء وضو دارنـد هر کـدام جـداگانه موضوعیت دارنـد (موثر) یا هر دو به یک ماهیت بر می گردند که عبارت از ظلمت نفسانی است (معرف).

یلاحظ علیه:

اولا: اسـباب شـرعیه بر دو قسم است گاه موثر است و گاه معرف: زیرا بعضی از اسباب واقعیت موضوعیت دارند و موثر هستند مانند آیه ی (أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلی غَسَقِ اللَّیْلِ) (اسـراء ۷۸) دلوک به معنـای زوال است و یقینا زوال جنبه ی موثری دارد و گـاه اسـباب فقط جنبه ی معرفی دارد مثلا می گوینـد: نماز مغرب را موقعی بخوانیـد که حمره ی مشـرقیه زائل شود که زوال حمره موضوعیت نـدارد بلکه معرف این است که اسـتتار کامل حاصل شده است و چون جلوی ما کوه است و نمی دانیم آفتاب پائین رفت یا نه زوال حمره را دلیل بر آن قرار داده انـد. اسـباب عرفیه هم همین گونه انـد که گاه جنبه ی موثری دارند مانند: اذا طلعت الشمس کان النهار موجودا و گاه جنبه ی معرفی و اماره دارند مانند: اذا کان النهار موجودا کان الشمس طالعه بنـابراین نمی توان گفت که اسـباب شـرعیه مطلقـا معرفات هسـتند و اسـباب عرفیه مطلقا موثرات بلکه هر کـدام به هر دو قسـم تقسـیم می شونـد. ثانیا: از کجا اگر علل متعـدد، معرف (بالکسـر) باشـند معرف (بالفتـح) یکی باشـد مثلا ممکن است که بول حـاکی از یـک ظلمت باشـد و نـوم هم حـالی از وضع دیگری برای نفس باشـد. از این رو کلاـم ایشـان که می گویـد که اگر معرف شد حتما وجوب یکی است و باید به قائل به تداخل شویم، صحیح نیست.

التفصیل الاخر لابن ادریس الحلی: ایشان در کتاب سرائر بحثی را مطرح می کند که اگر انسان در نماز در جنس واحد سهوی را مرتکب شود مثلا دو بار اشتباها تکلم کند و یا دو سهو از دو جنس مختلف را مرتکب شود مثلا یک بار تکلم کرد و یک بار قیام بی جا انجام داد.

سپس ایشان در (متفق الحقیقه) قائل به تداخل است و در (مختلف الحقیقه) قائل به عدم تداخل است به این بیان که اگر متفق الحقیقه باشد مقتضای اطلاق جزاء، وحدت وجوب است زیرا شارع گفته است که (اذا تکلم ساهیا فعلیه سجده السهو) و دیگر نگفته است که و اذا تکلم ساهیا فعلیه سجده السهو مره اخری. از این رو مقتضای اطلاق جزاء (که قید مره اخری ندارد) در این مورد تداخل است.

و اما اگر مختلف الحقیقه است مقتضای اطلاق جزاء، تعدد است زیرا قدر مشترکی بین سبب ها نیست (یکی تکلم است و یکی قیام بی جا) از این رو هر سببی برای خودش مسببی به نام وجوب دارد.

یلاحظ علیه: کلام ایشان در بیان مختلف الحقیقه صحیح است به همان بیان که ایشان مطرح کرده است ولی در اولی که متفق الحقیقه هستند به نظر ما مقتضای اطلاق در آنجا هم عدم تداخل است زیرا مولی می گوید: (من تکلم ساهیا فعلیه سجده السهو) و مقتضای اطلاق کلامش که در مقام بیان بود و سکوت کرده است این است که چه قبل یا بعد از آن تکلم سهو دیگری باشد یا نه و هکذا در تکلم سهو دوم هم چنین است از این رو مقتضای اطلاق عدم تداخل است.

ص: ۴۶

ما هو الحکم عند الشک فی مقتضی الادله الاجتهادیه: اگر شک کردیم که آیا هر سبب مولد یک وجوب مستقل است یا دو وجوب چون این از باب شک در وجوب زائد است و از باب اقل و اکثر استقلالی است باید برائت جاری کند.

البته باید توجه داشت که این مسئله را بناید با بحث اوامر خلط کرد مثلا اگر مولی بگوید: (یا زید تصدق: و بعد از مدتی بگوید: (یا زید تصدق) این مسئله مربوط به بحث اوامر است که اگر دو امر بیاید آیا مقتضایش تاسیس است یا تاکید که اگر تاسیس باشد دو سبب است و اگر تاکید باشد یک سبب.

المقام الثانی: فی تداخل المسببات:

همان طور که گفته ایم تداخل اسباب و مسببات در کفایه با هم خلط شده است.

معنای تداخل مسببات این است که اگر در تداخل اسباب قائل به تداخل شدیم دیگر این بحث مطرح نیست ولی اگر قائل به دو وجوب و عدم تداخل شدیم این بحث مطرح می شود که آیا با یک عمل می توانیم پاسخ گوی هر دو وجوب باشیم (تداخل مسببات) و یا نه به دنبال هر وجوب باید یک مسبب را اتیان کنیم (عدم تداخل مسببات)

با این بیان روشن می شود که این بحث در مقام امتثال است بر خلاف بحث قبلی که در مورد دلالت بوده است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۶ آبان ماه ۸۷/۰۸/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه در بحث تداخل مسببات باید گفت: اگر آندو عامین من وجه باشند قائل به تداخل هستیم (و هو الحق) و اگر تباین باشد قائل به عدم تداخل می شویم (کما قاله الشیخ) البته در فقه اگر قرینه ای باشد به آن عمل می کنیم.

ص: ۴۷

امروز برای تطبیق این مسئله به فروعات فقهی، مواردی را ذکر می کنیم:

المثال الاول: اگر انسانی جنب باشد بعد بمیرد دو سبب برای غسل در او وجود دارد (یکی جنابت و دیگری موت) البته نباید توهم کرد که جنابت تکلیف خودش بوده و ارتباطی به ما ندارد زیرا اگر انسانی جنب باشد نباید در همان حالت در محضر خدا حاضر شود و باید او را غسل جنابت داد حال اگر در مسببات قائل به تداخل شدیم یک غسل کافی است و الا دو غسل لازم است.

المثال الثانی: اگر کسی واجب النفقه ی زید باشد و از طرف دیگر زکاتی هم به گردن زید باشد که باید پرداخت کند آیا می تواند زکات را به همان واجب النفقه بدهد و با یک عمل به هر دو تکلیف عمل کرده باشد؟ اگر قائل به تداخل در مسببات شویم دو وجوب در هم داخل می شوند و می توان زکات را به واجب النفقه بدهیم و الا نمی شود.

ولی نکته ای که در اینجا است این است که همانطور که دیرور گفتیم، گاه قراین دلیل بر عـدم تـداخل می کنـد و اینجا هم از همین قبیل است زیرا اسـلام می خواهد از مال من دو چیز کم شود یکی نفقه و یکی هم زکات که کمک به فقراء است از این رو بدلیل وجود قرینه، در این مورد قائل به عدم تداخل می شویم.

المثال الثالث: معامله ای کرده ام و دو خیار دارم یکی خیار شـرط و یکی خیار عیب در اینجا یقینا تـداخل نیست و اگر یکی را ساقط کنم دیگری ساقط نمی شود زیرا از اول می خواهم که دستم در به هم زدن معامله باز باشد چه از نظر شرط و چه از نظر عیب و سقوط یکی موجب سقوط دیگری نمی باشد.

ص: ۴۸

المثال الرابع: اگر بگوئیم که وطیء حائض کفاره دارد حال اگر فرد با حائض دوبار نزدیکی کرد آیا باید یک دینار بدهد یا دو دینار در اینجا قرینه بر عدم تداخل است زیرا اسلام می خواهد او را جریمه کند و هر جرمی جریمه ی خاص خود را می طلبد.

خاتمه: شیخ محمد تقی اصفهانی متوفای ۱۲۴۸ صاحب حاشیه در کتاب بدایه المسترشدین نکته ای را ذکر کرده است و شیخ هم در مطارح آن را آورده است (ولی صاحب کفایه متذکر آن نشده است) و آن این است که مفهوم در جمله ی (الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء) چیست؟ آیا مفهومش موجبه ی جزئیه است (زیرا نقیض سالبه ی کلیه موجبه ی جزئیه می شود) یعنی (الماء اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه شیء) به این معنی که آب قلیل اجمالاـ منفعل می شود یعنی در میان نجاسات ده گانه برخی آب قلیل را منفعل می کند و بعضی آن را نجس نمی کنند (البته از باب اینکه این مفهوم چنین می گوید ولی دلیل خارجی است که همه ی نجاسات آب را نجس می کنند)

شیخ انصاری می گوید: مفهوم آن در اینجا موجبه ی کلیه است یعنی (الماء اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه کل الشیء) یعنی تمام نجاسات آن را نجس می کند.

برای فهم حقیقت باید مقدمه ای را بیان کنیم و آن این است که اگر جمله ای بخواهد مفهوم داشته باشد باید اموری در آن وجود داشته باشد و به عبارت دیگر:

یشترط فی المفهوم امور:

مفهـوم و منطوق بایـد از لحـاظ موضوع، مفهوم و قیـد یکی باشـند. یعنی اگر گفته شـده است (اذا جـاء زیـد یوم الجمعه راکبا فاکرمه) بایـد هم زیـد باشد و هم راکب و هم در روز جمعه باشد که مفهوم آن این است: (اذا لم یجیء زید یوم الجمعه راکبا فلا تکرمه.) مفهوم و منطوق باید در سلب و ایجاب اختلاف داشـته باشند از این رو همیشه مفهوم نقیض منطوق است. قید باید قابل انتقال به مفهوم باشـد مثلا در (اذا جاء زیـد یوم الجمعه فاکرم کل من کان معه) در اینجا منطوق کل است و در مفهوم هم قابل انتقال است یعنی می گوئیم: (اذا لم یجیء زید فلا تکرم کل من کان معه.) ولی اگر قیدی داشته باشیم که در منطوق اخذ شود ولی در منفهوم قابل اخـذ نباشـد خارج می شود و آن قیودی است که از سـیاق اسـتفاده می شود. مثلا در (اذا جاء زیـد لا تکرم احـدا) چون احد، نکره در سیاق نفی است افاده ی عموم می کند و کلمه ی کل از سـیاق آن اسـتفاده می شود و این را نمی توان به مفهوم تبـدیل کرد و نمی توان گفت اذا لم یجیء زیـد فتکرم کل واحد منهم زیرا در مفهوم دیگر نکره در سـیاق نهی نیست.

با توجه به این مقدمه باید گفت که حق با صاحب حاشیه است زیرا:

۱- اولا: در منطق خوانده ایم که نقیض سالبه ی کلیه موجبه ی جزئیه است.

۲- ثانیا: هرچند اتحاد در موضوع و محمول وجود دارد و هر دو در سلب و ایجاب اختلاف دارند ولی شرط سوم در آن وجود ندارد زیرا سالبه ی کلیه ای را که از منطوق فهمیدیم از سـیاق فهمیده شده است نه از لفظ زیرا در ظاهر منطوق لفظ کل وجود نداشت و چون نکره در سـیاق نفی افاده ی عموم می کند آن کلیت را برداشت کردیم و آن قابل انتقال به مفهوم نیست از این رو در مفهوم، کل را ذکر نمی کنیم زیرا مفهوم موجبه ای است که در سیاق نفی است و کلیت در آن قابل اخذ نیست.

ص: ۵۰

و اما دلیل شیخ انصاری: ایشان می گوید کلمه ی (شیء) عنوان مشیر است به نجاسات عشره کانه امام فرموده است: (الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه البول و الغائط و المنی و ...) از این رو در مفهوم هم (شیء) کنایه از همین نجاسات ده گانه است یعنی (الماء اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه البول و الغائط و ...)

یلاحظ علیه: ما قبول نداریم که اگر حکمی بر یک عنوان اجمالی بار شد همانند بار شدن بر عناوین تفصیلیه باشد یعنی شیء را در لم ینجسه شیء بر کل نجاسات بار کنیم.

در منطق آمده است که قضایا گاه تفصیلیه است مانند جاء زید جاء عمرو و جاء بکر و گاه می گوید جاء العلماء و حکم این دو با هم فرق می کند و یک قضیه ی کلیه به منزله ی قضایای شخصیه نیست.

بقیت هنا کلیمه: این بحث اخیر ثمره ی فقهی ندارد و چه کلام شیخ و یا صاحب الحاشیه را قبول کنیم باز نتیجه یکی است زیرا اجماع داریم که بین نجاسات فرقی نیست و اگر بول منفعل کننده است نه نجس دیگر هم منفعل کننده هستند از این رو چه مفهومش موجبه ی کلیه باشد و یا موجبه ی جزئیه با وجود اجماع ثمره ی آن یکی می شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۷ آبان ماه ۸۷/۰۸/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

الکلام فی مفهوم الوصف

و قبل الورود فی صلب البحث نقدم امورا:

الامر الاول: فی تعریف مفهوم الوصف

اصولیون برای مفهوم وصف سه تعریف ارائه کرده اند و ما هم یکی اضافه کرده ایم که جمعا چهار تعریف می شود. شیخ در مطارح و قوانین در جلد اول این تعاریف سه گانه را ذکر کرده اند.

ص: ۵۱

تعریف اول: آمدی کتابی در اصول فقه دارد که نزد اهل سنت معروف است. در آن کتاب در تعریف وصف می گوید: الخطاب الدال علی حکم معتمد باسم عام مقید بصفه خاصه.

توضیحه: مثلا ـ در مثال (اکرم رجلا ـ عالما) اکرم خطاب است و حکم، وجوب می باشد که مرتبط به اسم عام است که همان رجل می باشد که مقید به صفت عالم شده است و هرچند رجل اسم عام است ولی عالم خاص است.

اشکال شیخ: شیخ در مطارح الانظار به این تعریف انتقاد کرده گفته است: این تعریف جامع افراد نیست زیرا صفت دو نوع است: گاه معتمد بر موصوف است یعنی موصوف در آن ذکر شده است مانند مثال فوق و گاه معتمد بر موصوف نیست مانند

اکرم العالم و مفهوم وصف در هر دو مورد جاری است. کلام آمدی فقط معتمد بر موصوف را شامل می شود.

تعریف دوم: تعلیق الحکم بالصفه حتی یدل علی انتفائه عند انتفائها.

مثلا در (اکرم العالم) حکم که اکرام باشد بر عالم معلق شده است تا دلالت کند که اگر صفت رفته است حکم هم رفته باشد.

اشکالی که در تعریف اول بود در این نیست زیرا در اینجا دیگر سخن از معتمد نیست بلکه هم معتمد و هم غیر آن را شامل می شود.

اشکال شیخ: شیخ در مطارح بر این تعریف اشکال کرده است که کلمه ی تعلیق با شرط مناسبت دارد نه وصف مثلا در (ان جاء زید فاکرمه) حکم اکرام بر مجیء زید معلق است ولی در وصف تعلیق صدق نمی کند زیرا در مثال (اکرم العالم) کسی از آن تعلیق نمی فهمد بله فقط ترتب فهمیده می شود.

یلاحظ علیه: اگر تعلیق به معنای (علّق هـذا بهذا) باشد مانند آویزان کردن لباس بر بند حق با شـماست ولی اگر تعلیق به معنای وسیع تر باشـد یعنی به معنـای وابسـتگی اسـتعمال شود این وابسـتگی هم در شـرط وجود دارد و هم در وصف یعنی در (اکرم العالم) هم حکم وابسته و معلق به علم است.

تعریف سوم: و هو للشیخ الانصاری: اثبات الحکم لذات ماخوذه مع بعض صفاتها یدل علی انتفاء ذلک الحکم عند انتفاء الصفه

حکم را روی ذات بـار کنیم ولی نه ذات عـاری و لخت بلکه ذاتی که بـا بعضـی صـفات همراه است که دلالت کنـد که حکم هنگام انتفاء این صفت منتفی است.

یلاحظ علیه: همان اشـکالی که شـما بر تعریف اول بار کردید بر این تعریف وارد است زیرا شـیخ در تعریف اول گفته بود که آن تعریف فقط معتمـد بر موصوف را شامل می شود نه غیر معتمد را و این تعریف هم فقط معتمد را شامل می شود زیرا گفته است لذات ماخوذ مع بعض صفاتها.

ان قلت: اگر مشـتق را بسـیط بگیریـد و بگوئیـد: (اکرم العالم) به این معنا که عالم یعنی علم و ذات در آن وجود ندارد اشـکال شما بر شیخ وارد است و (اکرم العالم) در این تعریف داخل نیست ولی اگر مشتق را مرکب از ذات و صفت بگیریم بگوئیم که ذات در آن وجود دارد این تعریف صـحیح است زیرا (اکرم العالم) یعنی اکرم ذاتا که صاحب علم باشد. با این تعریف اشکال ما بر این تعریف وارد نمی باشد.

قلت: ظاهر کلام شـیخ این است که ذات بایـد ملفوظ باشد ولی عالم حتی اگر مرکب هم باشد ولی ذات ملفوظ نیست و مقدر است.

ص: ۵۳

اللهم الا اینکه شیخ بگوید که مراد من از ذات، اعم از ملفوظ و غیر ملفوظ است و مقدر را هم شامل می شود..

تعریف چهارم و هو منا: کون الوصف موضوعا او جزء موضوع للحکم یدل علی انتفاء الحکم عند انتفاء الوصف

این تعریف هم وصفی را که معتمد بر موصوف است را شامل می شود و هم غیر معتمد را. انجا که معتمد نیست تمام الموضوع است مانند اکرم العالم و آنجا که معتمد است جزء الموضوع است مانند اکرم رجل العالم.

البته باید توجه داشت که در امور تکوینی تعریف باید دقیق باشد ولی در علوم اعتباری فقط تعریفی خوب است که جامع و مانع باشد و مفهوم را برساند.

الامر الثانی: تحدید محل النزاع

آیا نزاع مختص به وصفی است که موصوفش مذکور باشد (معتمد) اکرم رجلا عالما و یا اعم است و هم مذکور را می گیرد و هم غیر مذکور را؟

ما قائل هستیم که نزاع اعم است دلیل ما آیه ی نبا است که در آن وصف هست ولی موصوف نیست آنجا که می فرماید: (إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا) (حجرات / ۶) که در فاسق موصوف ذکر نشده است و گفته نشده است رجل فاسق و علماء هزار سال است که به این آیه بر حجیت خبر واحد استدلال می کنند و می گویند: فاسق مفهوم دارد و باید راوی عادل باشد و اگر این نوع وصف مفهوم نداشته باشد باید هزار سال استدلال همه باطل باشد و کمتر کسی به آنها اشکال گرفته است.

ص: ۵۴

نکته ی دیگر قضاوت ابو عبیده است (متوفای ۲۰۷ که استاد لغت بوده است) در مورد او گفته اند که کسی نزد او آمد و از فردی شکایت کرد که بدهکار بود و پول داشت و نمی داد او با این حدیث استدلال کرد: (لَيُّ الْوَاجِدِ بِالدَّيْنِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَ عُقُوبَتَه) (وسائل الشیعه، جلد ۱۳، کتاب الدین، باب ۸، حدیث ۴) در اینجا واجد وصفی است که موصوفش مذکور نیست که عبارت چنین نیست (لی الرجل الواجد)

ثم ان المحقق النائینی خص النزاع بالوصف المعتمد علی الموضوع یعنی اگر معتمد نباشد محل نزاع نیست و دو دلیل آورده است:

الدلیل الاول: اگر غیر معمتد مورد بحث باشد باید جوامد هم مورد بحث باشد اگر (اسق عالما) محل بحث باشد باید بگوئیم (اسق الشجره) هم محل بحث است زیرا اگر عالم منحل به (ذات ثبت له العلم) باشد شجره هم ذاتی باشد که ثبت له الشجره و تفاوت آن دو با هم این است که مبدا در شجریت جعلی است و ما آن را جعل می کنیم ولی در عالم ذات واقعی است و این موجب تفاوت آن دو نمی شود زیرا هر دو مرکب هستند.

یلاحظ علیه: در عالم گاه ذات از علم جدا می شود مثلاـ قبل از فراگیری علم، ذات بود ولی علم نبود ولی در شجریت اگر شجریت برود دیگر ذاتی وجود ندارد. در عالم دو شیء است محسوسا ولی در شجره وصف را تخیل کرده ایم زیرا واقعیت آنها همان یک شیء است که درخت می باشد.

الدلیل الثانی: اگر معتمد نباشد اصلا نمی توانیم به مفهوم تمسک کنیم زیرا می گویند علت اینکه وصف مفهوم دارد وجود علتی است که در معتمد هست ولی در غیر معتمد وجود ندارد و آن عبارت است از اینکه چرا مولی گفت (الغنم السائمه) و نگفت (الغنم) علت آن این است که سائمه بودن مدخلیت دارد ولی این در غیر معتمد این علت جاری نیست زیرا در (اکرم العالم) بگوئیم چه چیزی مدخلیت دارد زیرا فقط عالم گفته است که یک کلمه است دو کلمه (موصوف و وصف) نگفته است که بگوئیم در آن وصف برای موصوف مدخلیت دارد.

یلاحظ علیه: این دو با هم فرقی ندارند به این بیان که در اکرم العالم هم می گوئیم که اگر علم مدخلیت نداشت چرا گفت: (اکرم العالم) و نگفت: (اکرم الرجل) از این رو علم مدخلیت دارد و همان نکته ای که ما را به مفهوم گیری وادار می کند علاوه بر معتمد در غیر معتمد نیز وجود دارد.

الامر الثالث: وصف نسبت با موصوف چهار حالت دارد:

گاه متساویین هستند مانند الانسان المتعجب (اگر مراد از متعجب قوه ی تعجب باشد نه تعجب فعلی). . گاه وصف اعم است مانند اکرم الانسان الماشی. در این دو مورد بحث وجود ندارد زیرا در هر دو اگر وصف برود موصوف یقینا از بین می رود در اولی اگر تعجب برود انسان که متساوی با آن است هم می رود و در ثانی ماشی اعم است و اگر برود یقینا انسان که اخص است و در تحت آن می باشد هم از بین می رود. گاه وصف اخص از موصوف می باشد مانند اکرم الانسان العالم که این مورد یقینا محل بحث است. اگر نسبت بین وصف و موصوف عموم و خصوص من وجه باشد مانند فی الغنم السائمه زکاه که گاه غنم است و سائمه نیست و گاه سائمه است و غنم نیست این دو شق دارد یکی داخل در محل بحث است و آن موردی است که جدائی از جانب وصف باشد یعنی موصوف باشد ولی وصف نباشد و به عبارت دیگر غنم باشد ولی معلوفه باشد نه سائمه ولی مورد دیگری هست که به نظر ما داخل در محل بحث نیست و آن آنجا است که جدائی از ناحیه موصوف باشد یعنی وصف باشد ولی موصوف نباشد به این معنا که غیر سائمه زکات ندارد و لو شتر باشد.

ص: ۵۶

شافعیه گفته است که ما از مفهوم این حدیث می فهمیم که ابل معلوفه هم زکات ندارد یعنی غنم برود و جایش ابل بیاید و بشود ابل سائمه حال مفهوم آن این است که ابل معلوفه زکات نداشته باشد.

این حرف اشتباه است زیرا در مفهوم موضوع باید ثابت باشد ولی وصف گاه باقی باشد و گاه نه ولی اینکه اصل موصوف عوض شود ربطی به مفهوم وصف ندارد زیرا حدیث اصلا در مقام بیان حکم ابل نیست.

الامر الرابع: ما هو المراد من الوصف؟

مراد ما از وصف وصف نعتی نیست بلکه مراد وصف اصولی است که عبارت است از هر قیدی که در کلام است چه قید زمان باشد یا مکان و چه حال و یا تمییز و هکذا.

اذا عرفت هذه الامور الاربعه باید دید مفهوم وصف حجت است یا نه.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۸ آبان ماه ۸۷/۰۸/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

فی ادله مفهوم الوصف:

محقق خراسانی در کفایه به تبع محقق قمی ادله ای را برای اثبات اینکه وصف مفهوم دارد ذکر می کند سپس آنها را مورد نقد و بررسی قرار می دهد:

الدلیل الاول: التبادر

هنگامی که هئیت وصفیه مانند اکرم رجلا عالما استعمال می شود از آن این تبادر می کند که حکم اکرام هنگام انتفاء وصف که عالم بودن است منتفی می شود.

یلاحظ علیه: آنچه از تبادر در این زمان فهمیده می شود این است که اگر علم نباشد شحص حکم یعنی اکرامی که از خصوص علم ناشی می شود منتفی می گردد ولی اینکه نوع حکم یعنی اصل اکرام از بین برود و هیچ سبب دیگری در کار نباشد که اکرام تحت آن واجب باشد دیگر از مفهوم وصف استفاده نمی شود مثلا ممکن است رجل، عالم نباشد ولی هاشمی باشد و به دلیل هاشمی بودن اکرام او واجب باشد.

ص: ۵۷

به بیان دیگر اگر عالم بودن که وصف است منتفی شود حکمی که بر اثر آن، واجب شده بود نیز منتفی می شود ولی این ثابت نمی کند که عالم بودن علت منحصره بوده است.

الدلیل الثانی: لزوم اللغویه

اگر وصف مفهوم نداشته باشد مستلزم این است که کلام حکم لغو باشد زیرا اگر قرار باشد که هنگام انتفاء وصف حکم منتفی نشود پس چه فایده ای در ذکر وصف بوده است مانند آنجا که اگر فرد حکیمی بگوید: الانسان الابیض لا یعلم الغیب که می گوید قید الابیض لغو است زیرا دخالت در حکم ندارد.

یلاحظ علیه: قید یقینا مدخلیت دارد و علت است ولی بحث در این است که آیا علت منحصره است یا نه. در مثال الانسان الابیض لا یعلم الغیب با مثال اکرم العالم فرق دارد زیرا در دومی یقینا عالم موثر است ولی این ثابت نمی کند که وصف علت منحصره هم باشد زیرا ممکن است علت دیگری جاگزین شود و اکرام با آن محقق شود.

الدلیل الثالث: الاصل فی القید الاحترازیه

و شاید این دلیل بهترین دلیل او باشد. و قبل از ذکر این دلیل به عنوان مقدمه به انواع قیود اشاره ای می کنیم:

و اعلم ان القیود علی اقسام سته

الاول: القید الزائد (قید لغو) مانند (الانسان الضاحک ناطق) که ضاحک هیچ مدخلیتی در حکم ندارد و هکذا در (الانسان الابیض لا یعلم الغیب.) الثانی: القید التوضیحی: مثلا در آیه ی (وَ لا تُکْرِهُوا فَتَیاتِکُمْ عَلَی الْبِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنا) (نور / ۳۳) مراد از فتیات دخترها نیست بلکه به معنای کنیزها است که قید (ان اردت تحصنا) قید توضیحی است چرا که اگر خودشان به این عمل زشت علاقه داشته باشند دیگر اکراه معنا ندارد کانه (ان اردن تحصنا) تفسیر اکراه است و در حقیقت همان اکراه است و فقط توضیح بیشتری را ارائه می کند. الثالث: القید الغالبی: اگر زنی شوهری داشته که یا مرده و یا طلاق گرفته و با مرد دومی ازدواج کند و از شوهر قبلی دختری داشته باشد این دختر بر شوهر دوم حرام است و در آیه ی سوره ی نساء آمده است (وَ رَبائِبُکُمُ اللاَّتی فی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسائِکُمُ اللاَّتی دَخَلْتُمْ بِهِن) (نساء / ۲۳) که کلمه ی (فی حجورکم) قید غالبی است زیرا غالبا کسی که شوهرش فوت می کند و یا از او جدا می شود در خانه ی شوهر دوم است و کم پیش می آید که در خانه ی او نباشد و الا کلا دختر شوهر اول بر دومی حرام است چه در خانه باشد یا نباشد. الرابع: القید المحقق للموضوع: مانند: (ان رزقت ولدا فاختنه) که واضح است که اگر فرد فرزند نداشته باشد ختنه کردن او معنا ندارد. الخامس: القید الاحترازی: این قید در حکم مدخلیت دارد به این معنا که اگر قید از بین رود حکم هم از بین می رود مانند (وَ رَبائِبُکُمُ اللاَّتی فی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسائِکُمُ اللاَّتی دَخَلْتُمْ بِهِن) که (دخلتم بهن) قید احترازی است حال اگر کسی زنی را که دختر داشت بگیرد و قبل از دخول او را طلاق دهد می تواند دخترش را بگیرد. السادس: القید المفهومی: این همان قید در مواردی است که در آن قائل به مفهوم هستیم تا این قید هست طبیعت حکم هست و اگر این قید برود نه تنها شخص حکم منتفی می شود بلکه طبیعت حکم هم از بین می رود.

اذا علمت هـذا فاعلم که مسـتدل بین قیـد احترازی و قیـد مفهومی خلط کرده است. و الا ما هم قبول داریم که اصل در قید این است که احترازی باشـد که اگر از بین رود یقینـا شـخص حکم هم از بین رفته است و این دلیـل نمی شود که طبیعت حکم هم کلا از بین رفته باشد.

الـدلیل الرابع: فهم ابو عبیـده است که گفت (لَيُّ الْوَاجِدِ بِالـدَّيْنِ يُحِـلُّ عِرْضَهُ وَ عُقُوبَتَه) که فردی را که پول نـداشت را بـا این حدیث آزاد کرد.

یلاحظ علیه: این عبارت اصـلا مفهوم نـدارد زیرا (ليّ) در لغت به معنای تعلل کردن و عقب انداختن در اداء حقی است و فقط در مورد کسـی صدق می کند که واجد باشد به این معنا که پول داشته باشد ولی بدهی خود را به عقب اندازد حال اگر کسی واجـد نباشـد اصل (ليّ) در آن معنا نـدارد. با این بیان مشـخص شد که اصـلا این حدیث و فهم ابو عبیده از باب مفهوم نیسـت بلکه از قبیل ان رزقت ولدا فاختنه است که اگر ولد نباشد اصل ختنه کردن او معنا ندارد.

الدلیل الخامس: لو لم یکن للوصف مفهوم لما حمل المطلق علی المقید (و لما حمل العام علی الخاص).

توضـیحه: اگر دو دلیل داشـته باشـیمماننـد (اعتق رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه) (البته اگر سـبب هر دو یکی باشـد یعنی (ان افطرت فـاعتق رقبه) و (ان اعتقت اعتـق رقبه مؤمنه) که همه مطلق را بر مقیـد حمـل می کننـد و این بیـانگر این است که وصف مفهوم دارد یعنی مومن را آزاد کن و کـافر آزادی اش کـافی نیست و چون کـافی نیست به اطلاـق مطلق عمل نمی شود بلکه بر مقید حمل می شود.

ص: ۵۹

یلاحظ علیه: ما هم قائل هستیم که ایمان مدخلیت دارد و مومنه قید احترازی است ولی مدخلیت داشتن غیر از انحصار است که از آن ثابت نمی شود.

الدلیل السادس: للشیخ محمد حسین الاصفهانی که انشاء الله در درس بعد به بیان آن خواهیم پرداخت

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۱۱ آبان ماه ۸۷/۰۸/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ادله ی مفهوم وصف بود و در جلسه ی قبل به پنج دلیل و نقد آن پرداختیم و امروز به بررسی دلیل ششم می پردازیم:

الدلیل السادس: للشیخ محمد حسین الاصفهانی و هو: ظهور الجمله فی مدخلیه الوصف بما هو هو لا بجامعه.

بیانه: قاعده ای در فلسفه است که می گوید (لا یصدر الواحد الا من واحد) و با توجه به مفاد این قاعده باید گفت که ظاهر قضیه ی وصفیه این است که حکم، مستند به نفس عنوان وصفی باشد مثلاـ در (اکرم عالما) ظاهر قضیه این است که علم بخصوصیته در وجوب اکرام مدخلیت دارد حال اگر بگوئیم علم، علت منحصره است این ظهور را حفظ کرده ایم ولی اگر بگوئیم علم علت منحصره نیست بلکه دو علت در کار است ناچاریم این ظهور را از بین ببریم و بگوئیم وجوب نه مستند به علم است و نه مستند به چیز دیگر (مثلاـ والد بودن) بلکه به جامع آنها مستند است (زیرا جامع امر واحد است) و چون این خلاف ظاهر است باید به ظاهر اخذ کنیم و بگوئیم که همان علم علت منحصره است و با منحصره بودن علت مفهوم داشتن آن هم ثابت می شود.

ص: ۶۰

نظیر همین کلام را محقق بروجردی و شیخ اصفهانی در مفهوم شرط گفته است و گفته اند که ظاهر این است که وجوب به این شرط مستند است و ظاهر قضیه این است که شرط بخصوصه مدخلیت دارد حال اگر بگوئیم شرط علت منحصره است این ظهور محفوظ است ولی اگر بگوئیم که این شرط علت منحصره نیست و جانشین دارد دیگر این ظهور محفوظ نیست و این خلاف ظاهر است.

یلاحظ علیه:

اولا: قاعده ی (لا یصدر الواحد الا من واحد) قاعده ای است فلسفی و به این معنا است که معلولی که من جمیع الجهات بسیط است علتش هم باید بسیط باشد و این در دنیا فقط یک مصداق دارد و آن عقل اول است (بنابر مبنائی که می گوید عقل اول دارای ماهیت نیست) و یا در وجوب منبسط جاری می باشد ولی در سایر امور که معرض کثرت هستند جاری نیست به عنوان مثال گرمی آب که از ناحیه ی خورشید و آتش شکل گرفته است امر بسیطی نیست که بگوئیم به جامع خورشید و آتش منتسب است و مانعی ندارد که بخشی از آن از ناحیه ی خورشید باشد و بخشی از ناحیه ی آتش. ثانیا: اگر این قاعده را در

عالم کثرات هم بپـذیریم می گوئیم این قاعـده مربوط به عالم تکوین است (ماننـد حرارت) نه عالم اعتبار مانند وجوب زیرا در عـالم اعتبـار علیت و معلـولیت همه اعتبـاری است. ثالثـا: مـا تـابع ظهور هسـتیم و ظهور را عرف درک می کنـد و عرف از این مسایل فلسـفی دقیق دور است و به آن توجه نـدارد. رابعا: در فلسـفه آمده است که جامع در خارج وجود ندارد زیرا هر چه در خارج است جزئی است و جامع به وصف جامعیت که امری است کلی فقط در ذهن وجود دارد نه در خارج.

ص: ۶۱

ثم ان هنا قولا بالتفصیل: مرحوم محقق نائینی می گوید که وصف گاه مفهوم دارد و گاه ندارد. اگر وصف قید حکم باشد مفهوم دارد و اما اگر قید موضوع است مفهوم ندارد.

بیانه: مثلا در (اکرم الرجل العالم) اگر عالم قید وجوب باشد یعنی یجب به این شرط که رجل عالم باشد مسلما اگر قید برود حکم هم می رود ولی اگر قید موضوع باشد یعنی اکرم رجلی که مقید است به بودن عالم بودن این مفهوم ندارد زیرا اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند و مانع ندارد که هم رجل عالم وجوب اکرام داشته باشد و هم رجل جاهل و علت اینکه عالم را ذکر کرده اند برای این بوده است که او محل ابتلاء بوده است.

نظیر این کلام را مرحوم خراسانی در مفهوم غایت خواهد گفت.

یلاحظ علیه:

اولاً: فرض کنیم که قید حکم است ولی در این مورد هم باید دید که آیا قید شخص حکم است یا قید طبیعت حکم زیرا ممکن است قید شخص حکم باشد و شخص حکم ار بین برود ولی طبیعت حکم سرجای خودش باقی باشد به این معنا که با از بین رفتن قید شخص همین حکم از بین برود ولی امر دیگری مانند والد بودن جانشین عالم بودن شود و وجوب مطلق با وجود آن باقی باشد. ثانیا: از کجا تشخیص دهیم که این قید به حکم راجع است یا به موضوع و راهی برای تشخیص آن نداریم.

تم الکلام فی ادله القائلین بالمفهوم او القائل بالتفصیل

ادله القائلین بعدم المفهوم

ص: ۶۲

الدلیل الاول:اگر وصف دلالت بر مفهوم داشته باشد باید از یکی از طرق ثلاثه باشد یا باید مطابقی باشد و یا تضمنی و التزامی. اولی و دومی قطعا نیست و باید مفهوم در قالب دلالت التزامی باشد آن در جائی است که بین منطوق و بین مفهوم ملازمه باشد چه عادی و چه عقلی و چنین ملازمه ای در مفهوم وصف وجود ندارد. (این دلیل را قبول داریم.)

الدلیل الثانی: این دلیل قابل خدشه است: در این دلیل می گویند که در رد مفهوم وصف به دو آیه تمسک می کنیم: {وَ رَبائِبُکُمُ اللاَّتی فی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسائِکُمُ اللاَّتی دَخَلْتُمْ بِهِن } زیرا ربیبه (دختر زوجه) همیشه بر شوهر دوم حرام است حتی اگر در خانه ی شوهر نباشد و هکذا در آیه ی ({و اذا ضربتم فی الارض (اگر مسافرت کردید) فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلاه ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا} (نساء ۱۰۱) که در این آیه (ان خفتم) قید است که بیان می کند که اگر در سفر خوفی وجود دارد باید نماز را قصر کنید و حال آنکه همه می گویند این قید مدخلیت ندارد و مطلقا نماز مسافر قصر است.

یلاحظ علیه: اولاـ با دو مثال نمی شود قاعده ای را ثابت کرد و این دلیل نمی شود که در غیر از این دو مورد مفهوم نداشته باشد.

ثانیا: این قیود که در این آیه وجود دارد قیود عالبی می باشند زیرا در آن زمان نوع سفرها همراه با خوف بود و یا نوع ربائب در خانه ی شوهر زندگی می کنند.

ص: ۶۳

خلاـصه ی کلاـم این است که مـا قائـل هستیم که وصف مفهوم نـدارد مگر در یک صورت و آن در جائی که متکلم در مقام بیـان تمام علل باشـد و وصـفی که مـذکور شـده است منحصـره است و بـدیهی است که با رفتن آن حکم هم می رود. بله اگر متکلم در مقام بیان یک علت باشد آن مفهوم ندارد.

الکلام فی مفهوم الغایه

برای توضیح به آیه ی وضو تمثل می جوئیم: {یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ } که در دست که بایـد شسـته شود سه چیز وجود دارد: مغیی، غـایت و بعـد الغایه؛ مغیی از آرنـج به پائین است، آرنـج غایت است و ما بعد آرنج ما بعد الغایه است.

همچنین در (صـر من البصـره الی الکوفه) که از بصره تا دروازه ی کوفه مغیی است و خود کوفه غایت است و بعد از کوفه که به نجف می رسد بعد از غایت است.

در اینجا دو مقام بحث می کنیم:

المقام الاول: اگر حکمی مقید به غایت شد آیا مفهوم دارد که وجوب، بعد از غایت را دیگر شامل نشود؟

المقام الثانی: خود غایت آیا داخل در مغیی است یعنی مثلا هنگام وضو، آرنـج هم بایـد شسـته شود و یا اینکه داخل در ما بعد از مغیی است که شسـتنش واجب نباشد و هکذا در صر من البصره الی کوفه آیا وقتی به دروازه ی کوفه رسیدم کار تمام است یا باید خود کوفه را هم طی کنم؟

نکته: در بعضـی موارد حکم واضـح است مانند (کل شـیء طاهر حتی تعلم انه قذر) و هکذا در (کل شـیء حلال حتی تعلم انه حرام) که این موارد چون فقـط دو وجهی است (یا طاهر است و یا قـذر) و وجه سومی در آن راه نـدارد اگر غایت نباشـد یقینا حکم هم از بین می رود و غایت در این موارد یقینا مفهوم دارد.

ص: ۶۴

المقام الاول: آیا اگر حکمی مقید به غایت شد مفهوم دارد به این معنا که وجوب، بعد از غایت را دیگر شامل نشود؟

ههنا اقوال ثلاثه

القول الاول: صاحب الذیعه و شیخ در عده می گوید که حکم از بعد از مغیا به بعد ساکت است.

القول الثانی: مشهور می گویند که غایت مفهوم دارد و دلالت بر عدم وجوب در ما بعد غایت می کند.

القول الثالث: محقق خراسانی تفصیل می دهد (همانطور که محقق نائینی در مفهوم وصف گفته بود) که وصف گاه قید حکم است که در این صورت غایت مفهوم دارد و گاه قید موضوع است که مفهوم ندارد.

در صر من البصره الی الکوفه الی الکوفه اگر قید به موضوع بخورد یعنی الصیر من البصره الی الکوفه واجب به این معنا که حکم که وجوب است قید ندارد ولی صیر مقید به از بصره تا کوفه بودن است، در این صورت مفهوم ندارد زیرا اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند.

ولی اگر قید حکم باشد یعنی الصیر واجب من البصره الی الکوفه که واجب مقید است به بصره تا کوفه بودن که در این صورت معنایش این است که اگر قید از بین برود یعنی فرد به کوفه برسد دیگر وجوبی در کار نیست.

محقق خراسانی گاه با دو حدیث معروف استدلال می کند که عبارتند از (کل شیء حلال حتی تعلم) که حتی تعلم قید حکم (حلال) است یعنی وقتی انسان عالم شد دیگر حلال و طاهر نیست. و هکذا در (کل شیء طاهر حتی تعلم):

ص: ۶۵

یلاحظ علیه: استدلال محقق خراسانی ضعیف است زیرا

اولا: این از همان مواردی است که گفتیم در آن اثنینیت است و ثالثی در کار نیست و در این موارد واضح است که اگر حلال نباشد حتما حرام است. و در این موارد چه قائل به مفهوم باشیم و یا نه و چه قید را قید موضوع بدانیم و یا قید حکم در همه ی موارد مفهوم وجود دارد زیرا حکم ظاهری مقید به جهل است و اگر جهل از بین برود دیگر حکم ظاهری از بین می رود. ثانیا: از کجا بفهمیم که قید به موضوع راجع است یا حکم و واضح است که راهی برای شناخت آن نیست و هکذا اشکالات دیگری که به مرحوم نائینی در سابق بیان کردیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۲ آبان ماه ۸۷/۰۸/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

محقق خراسانی در مفهوم غایت قائل به تفصیل شده بود که اگر حکم به موضوع بخورد غایت مفهوم ندارد ولی اگر به حکم بخورد غایت مفهوم دارد.

حال باید دید آیا ضابطه ای وجود دارد که بفهمیم که قید به موضوع راجع است و یا مفهوم؟

قبل از بیان ضابطه یک مسئله ی فقهی را عنوان می کنیم و در آن نتیجه ی خود را اعمال می کنیم که آیا قید به حکم می خورد و یا به موضوع.

این مسئله در عروه الوثقی کتاب صلاه بخش صلاه مسافر مسئله ی ۳۳ عنوان شده است و آن این است که لا شک که نماز مسافر در صورتی قصر است که سفرش جایز و سائغ باشد و به قصد معصیت سفر نرفته باشد و الا نمازش تمام است. حال سائغ بودن (جایز بودن سفر) قید حکم است و یا قید موضوع؟

ص: ۶۶

اگر بگوئیم: (قطع المسافه الشرعیه موجب للقصر اذا کان سائغا) در اینجا (اذا کان سائغا) قید حکم است.

و اگر بگوئیم: (قطع المسافه الشرعیه اذا کان سائغا موجب للقصر) دیگر قید، قید مسافت است که موضوع می باشد.

اذا علمت هذا به اصل مسئله می پردازیم:

شخصی هشت فرسخ را به قصد اطاعت و عدم قصد معصیت طی کرده است و سپس سر هشت فرسخی نیت معصیت کرد که مثلا به فردی ظلم کند بحث در این است که آیا باز نمازش تمام است یا قصر.

شیخ انصاری و صاحب جواهر یک مبنا دارد و صاحب عروه مبنای دیگری را اتخاذ کرده است.

لا شک که در هشت فرسخ مشکلی نداشت و نمازش قصر بود حال از هشت فرسخ به بعد حکم نمازش چیست؟

اگر قید برای حکم باشد یعنی قید وجوب باشد نمازش از الان به بعد تمام است زیرا وجوب قصر، مقید است به اینکه سفرش جایز باشد و چون قید حاصل نیست وجوب قصر هم از بین می رود.

و اگر قید موضوع باشد یعنی قطع المسافه الشرعیه اذا کانت سائغه موجب می شود که نمازش قصر باشد یعنی همین هشت فرسخ را که طی کردید و جامع الشرائط شد تمام است و ما بقی دیگر دخالت در حکم ندارد و نمازش قصر است.

این مسئله مبنی بر این است که فقیه از روایات چه می فهمد که آیا قید حکم است یا جزء متممات موضوع است.

ثم ان المحقق الخوئی حاول ان یعطی ضابطه کلیه لتشخیص رجوع القید الی الحکم او المتعلق و الموضوع:

ص: ۶۷

می فرمایـد: اگر حکم الهی را از هیئت فهمیـدیم در این صورت حکم یـا به متعلق بر می گردد و یـا به موضوع امـا آنجا که به متعلق بر می گردد مانند (اتموا الصیام الی اللیل) که حکم الهی را از هیئت (اتموا) فهمیدیم از این رو قید الی اللیل هم به متعلق (صـیام) بر می گردد (تـوجه چیزی که هیئت بر آن سـوار می شـود را متعلق می گوینـد و اینجـا چون وجوب اتموا روی صـیام رفت است صیام متعلق است.)

و گاه قید به موضوع راجع است مانند (فاغسـلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق) که الی المرافق که قید است به ید راجع است در اینجا متعلق، غسل است زیرا هیئت اغسلوا بر غسل بار شده است و ما بقی آن موضوع است و فرق بین متعلق و موضوع است ایـن اسـتکه چیزی که هیئت بر آن سـوار شـده است متعلـق است و چیزی که دنبـاله ی آن می آیـد موضـوع است و هکـذا در فامسحوا برؤوسکم و ارجلکم الی الکعبین که ارجل موضوع است و قید راجع به موضوع است.

ولی اگر حکم الهی را از مثال مزبور خوب و جامع است ولی مثال هائی را که بعضی زدند

ثم ان محقق الخوئی حاول ان یعطی ضابطه کلیه لتشـخیص رجوع القیـد الی الحکم او المتعلق و الموضوع و میگوید: اگر حکم الهی را از هیئت فعل فهمیدیم قید یا به متعلق بر می گردد و یا به موضوع و اما آنجا که به متعلق بر گردد مانند اتموا الصیام الی الیـل که حکم الهی را از هئیت (اتموا) فهمیـدیم و قیـد هم به متعلق که صـیام است بر می گردد. (چیزی که هییئت بر آن سوار می شود را متعلق می گویند و چیزی که دنباله ی او می آید را موضوع می گویند.)

ص: ۶۸

و گاه به موضوع بر می گردد مانند فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق که می گوید الی المرافق به ید بر می گردد که موضوع است زیرا متعلق غسل است و ید موضوع است و الی المرافق قید ید است. و هکذا مانند فامسحوا بروسکم و ارجلکم الی الکعبین که ارجل موضوع است و متعلق غسل است و الی الکعبین قید است.

هیئت (اتموا) برداشت نکردیم بلکه از فعل فهمیدیم (مانند یجب و یحرم) این خود دو حالت دارد و آن اینکه گاه متعلق محذوف است و گاه مذکور اگر محذوف باشد

اگر متعلق محذوف است قید به خود حکم می خورد مانند یحرم الخمر الی ان یضطر که حرمت را از فعل مضارع فهمیدیم بخلاف اولی که از اتموا وجوب را فهمیدیم ولی اینجا از یحرم متوجه شدیم و متعلق مذکور نیست زیرا متعلق شرب خمر و یا بیع خمر است نه خود خمر.

و اما اگر حکم الهی را از فعل فهمیدیم ولی متعلق مذکور است در آن دو وجه است مانند یجب الصیام الی اللیل (نگوئید اتموا الصیام الی اللیل) که الی اللیل هم می تواند به وجوب برگردد و هم به صیام.

خلاصه اینکه حکم الهی گاه از هیئت فهمیده می شود و گاه از فعل

اگر از هیئت فهمیدیم قید یا به متعلق راجع است و یا به موضوع

و اگر حکم الهی را از فعل فهمیدید اگر متعلق محذوف است قید به حکم می خورد و اما اگر متعلق مذکور شد در آن دو وجه است.

ص: ۶۹

یلاحظ علیه:

اولا: با دو آیه و چند مثال نمی توان ضابطه ای را ثابت نمود و در تجربه معیار این است که باید موارد بسیار زیادتری را دنبال کرد (بین تجربه و استقراء فرق است که تجربه مفید علم است بخلاف استقراء) ثانیا: مواردی که حکم الهی را از هیئت می فهمیم که ایشان گفت غایه یا به متعلق بر می گردد یا به موضوع در آنجا ما قرینه داریم.

توضیح ذلک: در اتموا الصیام الی اللیل معلوم است که می خواهد زمان صیام را بیان کند و قید همان صیام است که متعلق است و نمی خواهد حکم الهی را مقید کند زیرا صیام یهود و نصاری ساعتی است ولی صیام بین طلوع فجر تا شب است.

و اما در آیه ی فاغسلوا واضح است که الی می خواهد حد ید را معین کند که موضوع است زیرا به چهار انگشت و تا مچ و تا آرنج و تا منکب می گویند ید از این رو الی المرافق می خواهد حد ید را معلوم کند نه اینکه حکم الهی را از هیئت فهمیده ایم.

و اما در قسمی که گفته بود که حکم الهی را از فعل بفهمیم که اگر متعلق محذوف شد قطعا حکم به خود حکم بر می گردد مانند یحرم الخمر الی ان یضطر که چون شرب که متعلق است محذوف است الی نمی تواند به شرب برسد بلکه باید به یحرم بخورد. جواب آن این است که قرینه داریم که حکم مختص برای انسان مختار است و اصلا مضطر حکم ندارد.

ص: ۷۰

ثم بعضی از بزرگان گفته اند که غایت در تمام موارد به حکم بر می گردد بجهت اینکه غایت با حکم تناسخ دارد و حکم معنای حدثی دارد و غایت باید به آن مضمون حدثی برگردد و معنا ندارد که غایت به معنای جامد بر گردد و معنای حدثی همان هیئت است چرا که غیر هیئت معنای حدثی ندارد.

کانه این فرد تصور می کند که غایت باید حتما به امری حدثی متعلق شود و امر حدثی منحصر در هیئت است.

این حرف را قبول داریم که غایت نمی تواند غایت جامد باشد ولی معنای حدثی منحصر به معنای هیئت نیست.

توضیح ذلک: الظرف علی قسمین: ظرف مستقر و ظرف لغو

ظرف مستقر آن است که به کائن و یا موجود و امثال آن متعلق باشد که هر جا که متعلق ظرف محذوف است این الفاظ را در تقدیر می گیرند.

و اما اگر متعلق مذکور باشد به آن ظرف لغو می گویند مانند ضربته فی الدار که فی الدار متعلق به ضربته است.

اذا علمت هذه المقدمه فنقول که معنای حدثی منحصر به مفهوم هیئت نیست زیرا خود کائن، موجود و امثال آن هم معنای حدثی دارند و در صر من البصره الی الکوفه لازم نیست که الی الکوفه را قید صر بگیریم زیرا صیر هم معنای حدثی دارد.

ما در مفهوم شرط قائل به مفهوم نشدیم الا در جائی که متکلم در مقام بیان همه ی حدود باشد و هکذا در وصف گفتیم که مفهوم ندارد مگر اینکه که متکلم در مقام بیان همه ی قیود باشد.

ص: ۷۱

لا- یقال که اصل در متکلم این است که در مقام بیان باشد زیرا می گوئیم که درست است که متکلم در مقام بیان علت است ولی آیا در مقام بیان تمام علل و یا بیان تمام اوصافی است که در طبیعت حکم دخالت دارد را ثابت نمی کند.

ولی در غایت ما قائل به مفهوم هستیم زیرا وقتی در عرف به فهم مردم نگاه می کنیم و آیه ی ... حتی یتبین خیط الابیض یا حتی یطهرن یا حتی لا تکون فتنه

که عرف می فهمد که با آمدن غایت دیگر حکم از بین می رود.

تم الکلام فی المقام الاول

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۴ آبان ماه ۸۷/۰۸/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

المقدمه الاولی: اداه حصر

ادات حصر عبارت اند از الا، انما، بل، تقدیم ما حقه التاخیر و تعریف المسند الیه.

ابتدا الا را بحث می کنیم و سپس به سراغ سایر اداه اسثناء می رویم.

ابن هشام می گوید (الا) یستعمل علی وجوه:

۱- للاستثناء: مانند: (فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلاَّ قَلیلا)

۲- للوصف: مانند (لَوْ کانَ فیهِما آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتا) که به معنای غیر است ای غیر الله.

۳- للعطف: مانند: (لا تَخَفْ إِنِّی لا یَخافُ لَدَیَّ الْمُرْسَلُونَ * إِلاَّ مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْناً بَعْدَ سُوءٍ)

۴- الزائده: که فقط در شعر برای تنظیم نظم شیء به کار می رود.

در الا در مواردی بحث می کنیم:

۱- آیا استثناء از نفی اثبات و استثناء از اثبات نفی می باشد؟

ص: ۷۲

۲- آیا الادلالت بر حصر دارد یا نه؟

۳- آیا دلالت الا بر حکم مستثنی منطوقی است یا مفهومی؟

۴- آیا دلالتش بر حصر مفهومی است یا منطوقی؟

الامر الاول: آیا استثناء از نفی اثبات و استثناء از اثبات نفی می باشد.

این مورد جای بحث ندارد و واضح است که استثناء از نفی اثبات و است و هکذا بر عکس.

تنها مخالف در این مسئله جناب ابو حنیفه است که قائل است این حرف صحت ندارد و برای صحت مدعایش به دو حدیث تمسک می کند: (لا صلاه الا بطهور) و (لا صلاه الا بفاتحه الکتاب) به این بیان که اگر این کلام درست باشد باید تنها برای نماز وضو بگیرید (و دیگر نماز را نخوانید) و یا تنها فاتحه الکتاب بخوانید و کل نماز از شما ساقط شده باشد.

یلاحظ علیه: در روایت نیست (لا صلاه الا طهورا) و بائی که بر سر «طهور» آمده است به معنای «مع» است یعنی «لا صلاه الا مع طهور» و حاکی از این است که وجود و ادا کردن بقیه ی اجزاء مسلم گرفته شده است.

البته ممکن است ایشان قائل باشد که باء که بر سر طهور آمده است زائده باشد که جواب آن این است که زائده بودن خلاف اصل است.

الامر الثانی: آیا استثناء دلالت بر حصر می کند یا نه؟

توضیحه: آیا آنی که استثناء می شود فقط همین است که بعد از الا آمده است که از مستثنی منه خارج شده است و چیز دیگری استثناء نشده است مثلا در (ما جائنی القوم الا زید) آیا به این معنا است که فقط آن کسی که آمده است زید است.

ص: ۷۳

خطیب قزوینی در تهذیب می گوید که نفی و استثناء اگر با هم جمع شوندد مفید حصرند است و صرف استثناء کفایت نمی کند.

نقول: برای اینکه استثناء دلالت بر حصر می کند چند دلیل اقامه شده است:

التبادر: همانطور که شیخ در مطارح الانظار و محقق خراسانی می گویند این است که ما خرج من الحکم المتقدم عباره عن زید و لا غیر.

الاطراد: و هو العمده فی الباب فی نظرنا: به نظر ما در میان تبادر و صحت سلب و اطراد، اطراد از همه قوی تر است و ارباب لغت هم در معنای لغت به سراغ اطراد می روند.

دلاله الآیات: با مراجعه به آیات قرآن متوجه می شویم که آنها در حصر استعمال شده است مانند: (وَ الْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِی خُسْرٍ إِلَّا الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ تَواصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ) اگر این سوره دال بر حصر نباشد فایده این سوره کم خواهد بود زیرا خداوند می خواهد بقیه ی طوائف را محکوم کند و بگوید که آنها در خسر هستند و این در صورتی صحیح می باشد که الا مفید حصر باشد و الا هر طائفه ای می تواند بگوید که ما در خسر نیستیم زیرا مستثناء منحصر در آن چهار طائفه نیستند.

دلاله حدیث لا تعاد: (لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ الطَّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَةِ وَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ) که علماء در این مورد می گویند که اعاده ی نماز فقط در همین پنج قسم لازم است.

البته این حدیث عامد و جاهل را شامل نمی شود و فقط ناظر به عالم است

ص: ۷۴

همچنین از آنجا که قیام متصل به رکوع اگر انجام نشود نماز باطل است و باید اعاده شود گفته اند که مفهوم این روایت تخصیص خورده است به اینکه الا مع الاخلال بالقیام المتصل بالرکوع.

کلمه التوحید: در کلمه ی (لا اله الا الله) اگر (الا) مفید حصر نباشد دیگر توحید معنا ندارد و هنگامی این کلمه موجب توحید است که الله منحصر در خداوند باشد.

الامر الثالث: آیا فهمیدن حکم مستثناء (که حکم مستثناء ضد ما سبق است) به دلالت منطوقی است یا به دلالت مفهومی.

صاحب کفایه تفصیل می دهد که اگر الا به معنای استثنی باشد دلالتش بر حکم مستثناء منطوقی است مثلا اگر در ما جائنی القوم الا زیدا اگر بگوییم ما جائنی القوم استثنی زیدا

ولی اگر حکم مستثنی را از خصوصیتی فهمیدیم که در مستثنی منه است به این معنا که صفتی را در مستثنا منه مقدر کنیم یعنی در ما جائنی القوم بگوئیم یعنی مجیء القوم غیر زید که اگر این خصوصیت در مستثنا منه باشد حکم مستثناء را از مفهوم می فهمیم.

نقول: اینکه الا ـ به معنای استثنی باشد کلامی است غیر صحیح زیرا موجب می شود که الا که حرف است فعل شود. بنابراین کلام دوم ایشان صحیح است که خصوصیتی در مستثنا منه است که موجب می شود بفهمیم حکم استثناء غیر مستثنی منه است.

الامر الرابع: دلالت استثناء بر حصر مفهومی است یا منطوقی

این بحث ثمره ای ندارد هرچند بعضی گفته اند که اگر دلالتش منطوقی باشد دلالتش قوی است و اگر مفهومی باشد دلالتش ضعیف است از این رو اگر تعارض بین مفهوم و منطوق پیش آید از آنجا که منطوق قوی تر است مقدم می شود.

ص: ۷۵

یلاحظ علیه: تقدیم دلالت منطوق از مفهوم بدین دلیل نیست که منطوق از مفهوم قوی تر است بلکه گاه مفهوم از منطوق قوی تر می باشد و در هر مورد باید کیفیت دلالت را بررسی کنیم و نمیتوان در این مورد حکم کلی صادر کرد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۱۵ آبان ماه ۸۷/۰۸/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث حول کلمه الاخلاص

شکی نیست که (لاـ) برای نفی جنس است و (اله) اسم آن و اما خبر آن محذوف است و در حقیقت در بسیاری از موارد خبر لای نفی جنس حذف می شود مانند آیهه ی ۵۰ از سوره ی شعراء: (قالُوا لا ضَيْرَ إِنَّا إِلى رَبِّنا مُنْقَلِبُونَ) که خبر (لا) محذوف است.

در خبر محذوف در (لا اله الا الله) دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول این است که کلمه ی (ممکن) را در تقدیر بگیریم حسن تقدیر گرفتن این کلمه این است که امکان را از همه ی آلهه نفی می کند اما مشکل آن این است که در در ناحیه ی (الا الله) دیگر به جای اینکه وجود و فعلیت خدا را ثابت کنیم امکان خدا را ثابت کرده ایم زیرا معنای عبارت این می شود: هیچ خدائی ممکن نیست مگر الله (که ممکن است) احتمال دوم این است که کلمه ی (موجود) را در تقدیر بگیریم. حسن این تقدیر این است که عیب سابق در آن نیست ولی عیب آن این است که می گوید آلهه ی دیگری غیر از خدا موجود نیست و این ثابت نمی کند که وجود آنها غیر ممکن هم باشد

قد اجیب عن الاشکال بوجوه خمسه:

ص: ۷۶

الجواب الاول (و هو مختار المحقق البروجردی): القضیه غنیه عن الخبر:

مقدمتا می گوئیم که وجود گاه رابط است و گاه محمولی. (و در اصطلاح فلاسفه به آن رابط و رابطی می گویند).

وجود رابط در کان ناقصه جاری است مانند زید کان قائما که این وجود، قائم به طرفین است

وجود محمولی آن است که وجود، قائم به طرفین نیست بلکه محمول واقع می شود مانند زید موجود. این وجود فقط قائم به یک طرف است که در مثال فوق زید است.

عدم هم گاه عدم رابط است مانند زید لیس بقائم و گاه عدم محمولی است مانند: زید معدوم.

اذا علمت هذا فنقول: جواب اول این است که (لا) در اینجا اسم است و حرف نیست و احتیاج به خبر ندارد و به عبارت دیگر

عدم محمولی است و (لا اله) یعنی الاله معدوم و (الا الله) یعنی مگر خدا که موجود است.

ان قلت: با این بیان اشکال حل نشده است زیرا می گوئیم در (الاله معدوم الا الله) مراد شما معدوم بالامکان است یا بالفعل اگر بگوئید بالامکان حسنش این است که نفی امکان از تمامی آلهه کردید ولی نقصش این است که وجود خدا هم بالفعل شد و اگر بگوئید لا ـ الاله بالفعل در خدا فعلیت را درست کرده اید ولی در ما بقی آله مراد نفی فعلیت می شود و حال آنکه ما در مقام نفی امکان هستیم نه نفی فعلیت و وجود.

قلنا: نه امکان است نه فعلیت و وجود بلکه می گوئید لا اله بالضروره الا الله که الله موجود است بالضروره.

ص: ۷۷

نکته: قید بالضروره خبر لا نیست (تا مراد این باشد لا اله کائن بالضروره) بلکه بالضروره جهت لا را بیان می کند.

یلاحظ علیه: این جواب خوب است ولی تنها مشکل آن این است که در میان قبائل عرب فقط در در لغت تمیم (لا) اسم است و عدم آن محمولی است ولی در بقیه ی قبایل (لا) محمولی نیست بلکه فقط رابط و حرف است.

الجواب الثانی: الاله بمعنی واجب الوجود.

یعنی لا واجب الوجود الا الله.

اما اینکه خداوند فعلیت دارد اینگونه اثبات می شود که چون خداوند واجب الوجود است پس حتما وجودش هم فعلیت دارد و اما اینکه نفی امکان از ما بقی آلهه می کنیم این است که اگر آلهه واجب الوجود نیستند پی می بریم که امکان هم نداردند چون معنا ندارد که واجب الوجود باشد اما محقق نباشد و صرف عدم تحقق آن ملازمه با عدم امکان آن داد به این معنا که ممتنع الوجود است (البته امکان به المعنی الاعم)

یلاحظ علیه: در لغت عرب اله یعنی از سه معنا را دارد:

المعبود التحیر به معنای خدا و هو الحق زیرا معبودیت و تحیر از لوازم خدا بودن است.

اگر اله به معنای معبود باشد کذب لازم می آید زیرا اگر بگوئید لا معبود الا الله یعنی غیر از خدا معبودی نیست و حال آنکه بت پرستان معبود دیگری هم داشتند از این رو مجبور می شویم که بحق را در تقدیر بگیریم یعنی لا اله بحق الا الله که این هم خلاف ظاهر است.

ص: ۷۸

خلاصه آنکه ثابت نشده است که اله به معنای واجب الوجود هم آمده باشد.

الجواب الثالث: حصر العباده فی الله سبحانه.

به این معنا که ما در (لا اله الا الله) نه از توحید ذاتی سخن می گوئیم و نه توحید خالقی و یا توحید ربوبی بلکه از توحید در عبادت سخن می گوئیم یعنی (لا معبود الا الله) با این بیان سخن از وجود آله و فعلیت آنها نیست که آن اشکال پیش آید.

یلاحظ علیه: بله از یک جهت اشکال را حل کردید ولی ما همین اشکال را در معبود مطرح می کنیم که لا معبود ممکن و یا لاـ معبود موجود و همان اشکال سابق بر می گردد با این فرق که اشکال سابق روی وجود و عدم بود ولی این اشکال روی معبود بودن و عدم معبود بودن است.

الجواب الرابع: للعلامه الطباطبائی فی حاشیته علی الکفایه و هو العنایه فی العقد السلبی.

لا اله الا الله یک عقد سلبی دارد (لا اله) و یک عقد ایجابی (الا الله) حال عنایت بر کدام یک از این دو قضیه است؟

مسلم است که عنایت روی عقد سلبی است و الا وجود خدا که جای شک نیست همان طور که خداوند می فرماید (وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّه) (عنکبوت / ۶۱) حتی کفار هم وجود خدا را مسلم می دانستند از این رو کلمه ی توحید می خواهد ما بقیه آلهه را نفی کند و بگوید که خدا فقط منحصر در الله است.

ص: ۷۹

الجواب الخامس: للشيخ الانصاری فی مطارح الانظار: الهدف نفی الفعلیه و اثباتها.

لا اله الا الله در رد آلهه ای است که در زمان پیامبر مورد پرستش بت پرستان قرار گرفته بود و ناظر به کل آلهه در سراسر جهان نیست از این رو لازم نیست که از موجود یا ممکن بودن بحث کنیم.

و به عبارت دیگر کلمه ی اخلاص در مقام نفی آلهه و اثبات الوهیت برای خصوص خداوند است و اما اینکه بخواهد امکان الوهیت را هم از او نفی کند دیگر از این عبارت برداشت نمی شود و کلمه ی اخلاص در مقام بیان این نیست و برای نفی امکان از خداوند باید به آیات و ادله ی دیگر مراجعه کرد.

در میان این جواب ها جواب علامه ی طباطبائی و جواب اول لولا اینکه این فقط لغت تمیم است جواب های خوبی است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۱۸ آبان ماه ۸۷/۰۸/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث حول کلمه الاخلاص

بحث در ادوات حصر است و امروز به بررسی کلمه ی (انما) می پردازیم.

علماء علم معانی معتقدند که (انما) مفید حصر است و در بیان آن می گویند: (انما) در حقیقت جانشین (ما) نافیه و (الا) است. مثلا درجمله ی (انما انا بشر) کانه می گوئیم: (ما انا الا بشر) و همان طور که مای نافیه اگر بعدش الا بیاید افاده ی حصر می کند انما هم مفید حصر است.

قبل از اینکه ادله ی دیگر ایشان را بیان می کنیم به عنوان مقدمه می گوئیم که قصر بر دو قصر است: قصر افراد و قصر قلب.

ص: ۸۰

قصر افراد: اگر مخاطب اعتقاد به مشارکت دارد و شما مشارکت را از بین می برید به آن (قصر افراد) می گویند مثلا مخاطب معتقد است که زید هم کاتب است و هم شاعر شما اشتراک را نفی کرده می گویید: (انما زید شاعر) یعنی دیگر کاتب نیست. قصر قلب: در جائی است که مخاطب معتقد است که زید مریض است و شما عقیده ی او را وارونه می کنید و می گوئید (انما زید مصح).

اذا علمت هذا فاعلم که گفته شده است انما مفید حصر و برای آن پنج دلیل آورده اند:

الدلیل الاول: همان است که در صدر بحث بیان کردیم. الدلیل الثانی: تصریح نحویون که می گویند: (ان لفظه انما لاثبات ما یذکر بعدها و نفی ما سواها) یعنی (انما) در لغت عرب، حکم را برای ما بعد ثابت می کند و از غیر ما بعد نفی می کند. (ازهری) که فردی لغت شناس است بر این امر تصریح کرده است. الدلیل الثالث: ضمیر منفصل اگر بعد از (انما) بیاید دلیل

حصر است. مثلا در مثال: (انما اقوم انا)، (انا) از آن ضمائری است که لازم نیست ظاهر شود و باید در (اقوم) مستتر بماند با این حال بعد از (انما) آن را ظاهر می کنند که همان حصر را می رساند و اگر (انما) مفید حصر نبود ظاهر کردن ضمیر منفصل صحیح نبود و فرزدق هم در شعر مشهور خود می گوید:انا الذائد الحامی الذمار و انما * یدافع عن احسابهم انا او مثلی) الدلیل الرابع: صاحب کفایه می گوید: از (انما) انحصار تبادر می کند. سپس اضافه می کند که ما در لغت فارسی کلمه ای که معادل (انما) باشد را نداریم و خودمان هم اهل لغت نیستیم ولی با مراجعه به اهل لسان متوجه می شویم که آنها حصر را متوجه می شوند. ما هم اضافه می کنیم که (انما) در فارسی معادل ندارد و گاه در ترجمه ی قرآن می گویند: که (این است و جز این نیست) ولی این معادل نیست زیرا معادل باید کلمه ی مفرد باشد. الدلیل الخامس: تصریح اهل لغت گفته اند که (انما) مفید حصر است.

ص: ۸۱

ان قلت: قول لغوی مفید ظن است و اصل در آن عدم حجیت است.

قلنـا: این کلاـم در حقیقت نوعی بی لطفی در مورد اهـل لغت است و کلامی است نادرست و همه ی علماء خود در مقام عمل به لغت مراجعه می کنند. اشکال اینگونه حل می شود که قول یک لغوی حجت نیست ولی اگر انسان اهل لغت و ادبیات باشد و در معنای یک کلمه ی به اهل لغت مراجعه کنـد می توانـد به یقین برسـد و این همان اطراد است که برای فهم معنای حقیقی لفظ مورد اسـتفاده قرار می گیرد. از این رو ما در حجیت قول لغوی قائل به تفصیل هستیم که قول یک نفر موجب یقین نیست ولی قول جمعی از ایشان با هم انسان را به قطع می رساند.

به نظر ما اگر در این مسئله که (انما) مفید حصر است یا نه به قرآن مراجعه کنیم بهتر می توانیم واقعیت را دریابیم.

رازی که فردی است شافعی مذهب، کتابی دارد در تفسیر به نام (مفاتیح الغیب) که کتابی است که به عقائد شیعه تعرض دارد. شیعه با آیه ی ۵۵ سوره ی مائـده به ولایت امیر مؤمنان تمسک می کنـد (إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذينَ آمَنُوا الَّذينَ يُقيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ راكِعُونَ) رازی به این آیه هفت اشـکال مطرح می کند که ما در در کتاب پیشوائی در اسلام از هر هفت اشـکال او جواب داده ایم. یکی از اشـکالات او این است که (انما) مفید حصر نیست و برای اثبات مدعای خودش به سه آیه تمسک می کند:

آیه ی اول: (إِنَّما مَثَلُ الْحَیاهِ الدُّنْیا کَماءٍ أَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَباتُ الْأَرْضِ مِمَّا یَأْکُلُ النَّاسُ وَ الْأَنْعامُ حَتَّی إِذا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَها وَ ازَّیَّنَتْ وَ ظَنَّ أَهْلُها أَنَّهُمْ قادِرُونَ عَلَیْها أَتاها أَمْرُنا لَیْلاً أَوْ نَهاراً فَجَعَلْناها حَصِیداً کَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ کَذلِکَ نُفَصِّلُ الْآیاتِ لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُونَ) (یونس / ۲۴)

خلاصه ی آیه این است که کل حیات دنیا مانند این است که از آسمان آب فرو می آید و زمین نفس کشیده زنده می شود. انسان ها و چهارپایان از این گیاهان می خورند و تصور می کنند که این شادابی پایدار است ولی ناگهان همه از بین می رود کانه اصلا وجود نداشته است. زندگی انسان هم چنین است و ناگهان درهم می پیچد.

آیه ی دوم: (إِنَّمَا الْحَیاهُ الدُّنْیا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ إِنْ تُؤْمِنُوا وَ تَتَّقُوا یُؤْتِکُمْ أُجُورَکُمْ وَ لا یَسْئَلْکُمْ أَمْوالَکُمْ) (محمد / ۳۶)

آیه ی سوم: (وَ مَا الْحَیاهُ الدُّنْیا إِلَّا مَتاعُ الْغُرُورِ) (آل عمران / ۱۸۵)

دلیل رازی با بیان این سه آیه این است که خداوند متعال در این سه آیه دنیا را به سه چیز تشبیه کرده است. اگر انما مفید حصر بود می بایست دنیا به یک چیز تشبیه می شد و در همان منحصر می گشت از این رو انما مفید حصر نیست بنابراین در آیه ی زکات دادن امیر مؤمنان در سجده انما مفید حصر نیست.

یلاحظ علیه: در این سه آیه یک تشبیه بیشتر وجود نیست و هر سه آیه می خواهند بگویند که زندگی دنیا پایدار نیست و فقط نحوه ی بیان در این آیات متفاوت است.

ص: ۸۳

استدلال النافین به اینکه انما مفید حصر نیست.

در بعضی از آیات ناچاریم که قائل به حصر نباشیم مثلا در آیه ی (قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یُوحی إِلَیَّ أَنَّما إِلهُکُمْ إِلهٌ واحِدٌ فَمَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلاً صالِحاً وَ لا یُشْرِکْ بِعِبادَهِ رَبِّهِ أَحَداً) (کهف / ۱۱۰)

واضح است که اینگونه نبود که پیغمبر از تمام جهات مانند ما باشد مگر در اینکه به او وحی شده باشد که خدا یکی است. به پیغمبر چیزهای مختلفی وحی شده است؛ مواردی مانند بیان احکام، مکارم اخلاق و چیزهای دیگر.

قلنا: این دلیل صحیح نیست زیرا حصر در اینجا حقیقی نیست بلکه اضافی است یعنی در مورد خداوند و در قلمرو عقیده، یک چیز به من وحی شده است و آن این است که خدا فقط یکی است و شبیه و نظیر ندارد.

به نظر ما بهترین دلیل مطالعه ی آیات قرآن و روایات است که با بررسی آنها واضح می شود که انما مفید حصر است. البته باید توجه داشت که گاه حصر حقیقی است و گاه اضافی مثلاـ در مورد محاربین (کسانی که قطاع الطریق بودند) در قرآن آمده است(إِنَّما جَزاءُ الَّذینَ یُحارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَسْعَوْنَ فِی الْأَرْضِ فَساداً أَنْ یُقَتَّلُوا أَوْ یُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَیْدیهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ) (مائده / ۳۳)

فقهاء می گویند که جزای محارب همین چهار موردی است که در آیه ذکر شده است.

و هکذا در مورد آیه ی مصارف زکات که خداوند می فرماید: (إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساکینِ وَ الْعامِلینَ عَلَیْها وَ الْمُؤَلَّفَهِ قُلُوبُهُمْ وَ فِی الرِّقابِ وَ الْغارِمینَ وَ فی سَبیلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبیل) (توبه / ۶۰)

ص: ۸۴

و فقهاء فتوا می دهند که موارد مصرف زکات منحصر در همین هشت مورد است.

از این ظاهر این است که انما مفید حصر است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۹ آبان ماه ۸۷/۰۸/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ادوات حصر است و امروز به بررسی کلمه ی (بل) می پردازیم فنقول:

الثالث من ادوات الحصر (بل).

نحویون گفته اند که (بل) دارای سه حکم است:

(بل) برای انتقال از یک معنا به معنای دیگر و یا از یک غرض به غرض دیگر وضع شده است مانند (قد افلح من تزکی * و ذکر اسم ربه فصلی * بل تؤثرون الحیاه الدنیا) (اعلی / ۱۴ تا ۱۶) اگر بعد از آن جمله بیاید (مانند مثال فوق) بل حرف ابتداء است و اگر بعدش کلمه ی مفردی بیاید حرف عطف است مانند ما قام زید بل عمرو. بل گاهی حکم ما قبل خود را بعینه به ما بعد خود منتقل می کند و گاه عکس آن را. مورد اول در آنجاست که قبل از (بل) جمله ی خبریه ایجابیه و یا انشائیه باشد مانند اضرب زیدا بل عمروا و مورد دوم در جائی است که قبل از (بل) نفی یا نهی باشد مانند لا تضرب زیدا بل عمروا.

با بیان این قواعد می گوئیم که بین علماء در اینکه بل مفید حصر است یا نه اختلاف است:

مطلقا مفید حصر نیست (و هو منسوب الی الحاجبی) مطلقا مفید حصر است (و هو منسوب الی الزمخشری) قول به تفصیل (و هو خیره المحقق الخراسانی) که قائل است بل بر سه قسم است که در دو مورد افاده ی حصر ندارد و فقط در یک مورد مفید حصر است. جائی که به اشتباه و سبق لسان کلامی را گفته ایم و با (بل) آن را اصلاح می کنیم مانند (جائنی زید بل عمرو). واضح است که این قسم مفید حصر نیست. جائی که برای تاکید آورده می شود و بیان اینکه ما قبل از بل برای بیان مقدمه و تمهید برای ما بعد از بل است مانند (قد افلح من تزکی * و ذکر اسم ربه فصلی * بل تؤثرون الحیاه الدنیا) (اعلی / ۱۴ تا ۱۶) این قسم هم مفید حصر نمی باشد. جائی که بل برای کوبیدن اندیشه ی غلطی که در ذهن افراد است استعمال شده است مانند (وَ قالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمنُ وَلَداً سُبْحانَهُ بَلْ عِبادٌ مُكْرَمُونَ) (انبیاء / ۲۶) این قسم مفید حصر می باشد.

ص: ۸۵

فقیه باید اهل ذوق باشد و این قواعدی را که محقق خراسانی مطرح کرده است را مورد به مورد بررسی کند زیرا ممکن است نتوان حکمی کلی صادر کرد.

الرابع من ادوات الحصر: تقدیم ما حقه التاخیر

مثلا در (ایاک نعبد و ایاک نستعین) ضمیر مفعولی که مقدم شده است مفید حصر می باشد.

در این مورد هم نمی توان قاعده ی کلیه صادر کرد زیرا در موردی مانند (عندی درهم) که عندی مقدم شده است افاده ی حصری وجود ندارد و به این معنا نیست که فقط نزد من درهم وجود دارد و نزد کسی دیگری درهم یافت نمی شود؛ ظرف گاهی مقدم می شود و حال آنکه حقش تاخیر است ولی با این وضع مفید حصر نیست.

الخامس من ادوات الحصر: اللام (او الف و اللام)

محقق خراسانی در اینجا می گوید: اگر الف و لام جنس باشد و حمل هم به نحو شایع صناعی باشد (حملی که در آن در مصداق وحدت وجود دارند و اختلاف در مفهوم است) این مفید حصر نیست مانند (الضارب زید) که حصر را نمی رساند ولی در دو جای دیگر مفید حصر است یکی آنجا که الف و لام جنس باشد و حمل هم اولی باشد مانند: (الانسان حیوان ناطق) و هکذا آنجا که الف و لام استغراق باشد مانند: (ان الانسان لفی خسر.)

نقول: این مطلب احتیاج به تفصیل و بررسی دارد و ما آن را در سه بخش بحث می کنیم:

الف لام جنس که خود بر دو قسم است گاه به حمل شایع است که این خود بر چهار قسم است و گاه به حمل اولی. الف لام عهد. الف لام استقراء.

ص: ۸۶

با حساب کردن زیر مجموعه ها جمعا باید در هفت مورد بحث کنیم.

المورد الاول: الف لام جنس به شرط اینکه حملش شایع صناعی باشد. این خود بر چهار قسم است. (گاه محمول نسبت به موضوع متساویین هستند، گاه اعم است و گاه اخص و گاه عامین من وجه.) اگر محمول با موضوع متساوی باشند مانند: (الانسان ضاحک) مسلما مفید حصر است به این معنا که انسان همه اش ضاحک است و فردی از آن استثناء نمی شود و کسی نیست که انسان باشد ولی ضاحک نباشد. محمول اعم از موضوع باشد: مانند: (الانسان ماش) این هم مفید حصر است زیرا همه ی افراد انسان ها ماشی هستند و کسی استثناء نمی شود. اگر محمول و موضوع عموم و خصوص من وجه باشد مانند: (الحمامه بیضاء) این مفید حصر نیست. اگر محمول اخص باشد: (الامیر زید) مفید حصر نیست زیرا ممکن است امیر باشد ولی زید نباشد.

نکته اگر الف و لام برای جنس باشد ولی از مدخول آن عموم استفاده کنیم مانند (الحمد لله رب العالمین) این مورد مفید حصر است به معنا که حمد منحصر به خداست و اگر پیامبر را مدح می کنیم در حقیقت خدا را حمد می کنیم و هکذا هنگام حمد و ستایش لؤلؤ. قاعده در حمد این نیست که مفید حصر باشد ولی در این مورد مفید حصر است.

نکته ی قابل توجه دیگر این است که در مثال های چهار گانه ی فوق حصر و عدم حصر از الف و لام فهمیده نمی شود بلکه از رابطه ی محمول با موضوع این امر را برداشت می کنیم و محقق خراسانی که فقط به الف و لام عنایت داشت کلامش دچار اشکال می باشد و به عبارت دیگر الف و لام نقشی در حصر ندارد و نباید آن را از ادوات حصر بر شمرد. (البته حصر را همان طور که معنا کردیم این است که موضوع از محمول جدا نمی شود و غیر حصر آنجاست که موضوع بتواند از محمول جدا شود.)

ص: ۸۷

المورد الثانی: الف لام جنس به شرط اینکه حملش اولی باشد مانند: (الانسان حیوان الناطق) محقق خراسانی در این مورد قائل است که الف و لام مفید حصر است و ما همان اشکال سابق را مطرح می کنیم که الف و لام نقشی ندارد بلکه این حصر از حمل اولی فهمیده می شود. المورد الثالث: الف و لام عهد باشد مانند (کَما أَرْسَلْنا إِلی فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصی فِرْعَوْنُ الرَّسُول) (مزمل / ۱۵ و ۱۶) در الرسول مفید حصر نیست و این واضح است و کسی در این مورد قائل به حصر نشده است. المورد الرابع: الف و لام استقراء مانند: (ان الانسان لفی خسر الا الذین...) این مفید حصر است یعنی هیچ انسانی نیست که خسر از آن جدا باشد. در سوره ی فوق همین استثنائی که آمده است دلیل بر این است که الف و لام مفید حصر است از این رو خداوند چند مورد را جدا می کند.

الخامس من ادوات الحصر: الضمیر المنفصلی که بین مسند و مسند الیه فاصله می شود مانند زید هو القائم.

السادس من ادوات الحصر: توصیف الخبر مانند زید الامیر.

این قواعدی که در اینجا مطرح شده است شاید کلیت نداشته باشد و فقیه باید هر مورد را جداگانه مطالعه کند و ببیند که آیا حصر از آن فهمیده می شود یا نه.

نکته: وقتی در ادوات حصر بحث می کنیم اینگونه نیست که در همه جا مفهوم مراد باشد بلکه گاه بحث منطوقی است مانند بحث در کلمه ی (انما).

و اما الکلام فی مفهوم اللقب

ص: ۸۸

در اصطلاح نحویین لقب در مقابل کنیه است و چیزی است که فرد را معین می کند. انسان دارای اسم، لقب و کنیه است. مثلا در عبارت (الصلاه و السلام علی ابی القاسم (کنیه) محمد (اسم) رسول الله (لقب) هر سه مورد را می توان یافت.

در اصطلاح اصولیین لقب به معنای هر قیدی است که در کلام وارد می شود مانند قید زمان، مکان و سایر قیود و همچنین مفهوم له و هکذا. مثلا: در (اضرب زیدا فی الدار) (فی الدار) لقب است که بحث می کنیم که آیا مفهوم دارد به این معنا که ضرب زید در خارج از خانه انجام نشود یا نه؟

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۲۱ آبان ماه ۸۷/۰۸/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

استدراک: دایره ی مفهوم لقب از مفهوم وصف محدودتر است. مفهوم لقب منحصر است به مفعول، فاعل، مبتدا و خبر و هر چیز که از ارکان کلام است اما قیود زمان و مکان داخل علی همان مفهوم وصف هستند.

قالب علماء قائل هستند که لقب مفهوم ندارد جز سه نفر از ایشان. دلیل علماء بر مفهوم نداشتن لقب این است که اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند اگر گفتیم علی علیه السلام ولی خداوند است مفهومش نفی ولایت ائمه ی ما بعد از ایشان نیست.

به نظر ما باید شرائط هر مورد را بررسی کنیم. گاه حق با کسانی است که می گویند مفهوم ندارد مثلا اگر بگوئید که (نذرت للفقراء) فقراء لقب است و اگر به اغنیاء بدهید عمل به نذر نکرده اید ولی این بدین دلیل نیست که فقراء مفهوم دارد بلکه از این باب است که ذمه ی شما به فقراء مشغول شده است و اگر به اغنیاء بدهید امر مولی به وفاء نذر به فقراء را عمل نکرده اید و به برائت ذمه یقین پیدا نمی کنید.

ص: ۸۹

همچنین اگر وقف بر فقرای بلد است باید به فقرا بدهیم و اگر به اغنیاء دادیم ذمه بری نمی شود زیرا برائت احتمالی می باشد و اشتغال یقینی برائت ذمه ی یقنی می خواهد ولی از این برداشت نمی شود که یقینا به اغنیاء نباید داد.

و به بیان دیگر آنی که منتفی شده است شخص الحکم است ولی اینکه آیا با رفتن این قید، صنف الحکم هم رفته است دیگر فهمیده نمی شود.

و اما وجه اینکه چرا این قید (اگر مفهوم ندارد) در کلام شارع ذکر شده است متعدد است مثلا ممکن است چون سائل از این مورد سوال کرده است جواب هم در این مورد ارائه شده است و موارد دیگر که در مفهوم وصف آنها را ذکر کرده ایم.

و آخر اینکه گاه قواعد موجب می شود که ما قائل به مفهوم شویم و فقیه باید مورد به مورد موارد آن را بررسی کند مثلا عبید الله به حضرت زینب سلام الله علیها گفت که دیدید خداوند شما را خوار کرد حضرت فرمود: انما یفتضح الفاسق و یکذب الکافر و هو غیرنا. که عبارت فاسق و کافر و هو غیرنا مفهوم دارد یعنی می گوید فاسق تو هستی و ما نیستیم و هکذا. از این رو

عبید الله عصبانی شد و به طرف حضرت حمله ور شد.

السادس: فی مفهوم العدد:

عدد بر اقسام مختلف است:

گاه فرد لا به شرط است مانند آیه ی (اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُم) (توبه / ۸۰) کلمه ی (سبعین) در این مورد لا به شرط است هم کمتر از هفتاد را می گیرد و هم بالاتر را و در اصل می خواهد بگوید که اصل استغفار در حق آنها فایده ندارد زیرا استغفار پیامبر از اسباب نزول مغفرت از عالم بالا است و این خود فیضی است از جانب خداوند و کافران قابلیت دریافت این فیض را ندارند. گاه عدد هم نسبت به زیادی و هم نسبت به زیادی به شرط لا است مثلا رکعات نمازهای یومیه. یعنی رکعات یومیه مشروط به این است که نه بیشتر از عدد مخصوص شوند و نه کمتر. گاه نسبت به زیادی به شرط لا است ولی نسبت به کمتر لا به شرط است مثلا اگر زن خونی را دید و سه روز ادامه پیدا کرد تا ده روز محکوم به حیض است در این مورد عدد نسبت به کمتر از ده (نقیصه) لا به شرط است ولی اگر از ده تجاوز کند به شرط لا است یعنی محکوم به عدم حیض است. گاه عکس ما قبل است یعنی نسبت به نقیصه به شرط لا است ولی نسبت به زیادی لا به شرط است مانند آب کر که از لحاظ حد اگر از سه وجب و نیم باید باشد و نسبت به نقیصه به شرط لا است یعنی نباید کمتر باشد ولی نسبت به ما زاد بر آن لا به شرط است و حدی ندارد. و هکذا نصاب زکات که نسبت به کمتر از حد نصاب به شرط لا است یعنی برای تعلق زکات به آن نباید از آن نصاب کمتر باشد ولی اگر بیشتر شد لا به شرط است یعنی هرقدر بیشتر از نصاب باشد دیگر فرقی ندارد و زکات به آن تعلق می گیرد.

با توجه به اینکه اقسام عدد همان طور که دیدیم متعدد است نمی توان در این مورد قانون کلی صادر کرد و باید هر مورد را جداگانه بررسی کرد.

برای فهم بیشتر به آیاتی از قرآن تمسک می کنیم: خداوند در آیه ی دوم سوره ی نور می فرماید: (الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ) عدد در اینجا از قسم دوم است که هم نسبت به زیادی و هم نسبت به نقیصه به شرط لا است.

و یا مثلا امیر مؤمنان علی علیه السلام ولید بن عقبه را که در مسجد شراب خورده بود صد ضربه زد و بیست تا هم اضافه کرد. ولید اعتراض کرد که چرا بیشتر زده است حضرت فرمود بدلیل هتک حرمت مسجد و از باب تعزیز. اعتراض ولید از باب مفهوم داشتن عدد حد شراب بود.

و یا در آیه ی (فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَ اسْتَشْهِدُوا شَهيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُم) (بقره / ۲۸۲) این مورد از باب قسم چهارم است یعنی نسبت به نقیصه به شرط لا است ولی نسبت به زیادی لا به شرط است یعنی کمتر از دو نباشد ولی بیشتر هر چه باشد اشکال ندارد.

در مورد: (وَ الَّذينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانينَ جَلْدَةً وَ لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَدا) (نور / ۴) ثمانین در اینجا از باب قسم دوم است که نسبت به نقیصه و زیاده به شرط لا است.

در مورد (وَ الَّذينَ يَرْمُونَ أَزْواجَهُمْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَداءُ إِلاَّ أَنْفُسُهُمْ فَشَهادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهاداتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقينَ) (نور / ۶) چهار بار قسم خوردن زوج از باب قسم دوم است که هم نسبت به نقیصه و هم زیاده به شرط لا می باشد.

همچنین در مورد (لا تعاد الصلاه الا من خمس) علاوه بر اینکه الا مفهوم دارد خمس هم مفهوم دارد.

مسائل تمرینیه:

این مسائل در خصوص عدد نیست و ادوات حصر را هم در بر می گیرد.

المسئله الاولی در مورد مفهوم الا: (الماء اذا بلغ الْمَاءُ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ إِلَّا مَا غَيَّرَ لَوْنَهُ أَوْ طَعْمَهُ أَوْ رِيحَهُ) الا در اینجا مفید حصر است یعنی اگر نجسی را وارد آب کثیر کردیم و اوصاف ثلاثه ی آب عوض نشد ولی اوصاف دیگر آن عوض شد مثلا آب نجس داغی بود که وقتی درون آب ریخته شد آب را داغ کرد. در این مورد آب نجس نمی شود زیرا الا مفید حصر است و داغ شدن جزو ان موارد نیست.

المسئله الثانیه در مورد مفهوم الا: کسی در زمستان با آب گرم برای خدا وضو می گیرد و در ضمن نیت هم می کند که گرم هم بشود آیا وضویش صحیح است یا نه؟ گفته اند نه بدلیل آیه ی (وَ ما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلهاً واحِداً لا إِلهَ إِلَّا هُوَ سُبْحانَه) لفظ الا مفید حصر است یعنی عمل فقط باید برای خدا باشد و این فرد اطاعتش هم برای خدا است و هم برای گرم شدن.

المسئله الثالثه در مفهوم انما: در وسائل الشیعه جلد ۲ ابواب تکفین باب ۶ روایت ۷ آمده است که (إِنَّمَا الْحَنُوطُ الْكَافُور) حنوط که همان گذاشتن کافور بر مواضع سبعه ی میت است باید به کافور باشد و این مفید حصر است یعنی غیر از آن نمی شود.

المسئله الرابعه در مفهوم انما: در وسائل الشیعه جلد ۴ باب ۲ از ابواب تسلیم حدیث ۲ آمده است: عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا كُنْتَ إِمَاماً فَإِنَّمَا التَّسْلِیمُ أَنْ تُسَلِّمَ عَلَى النَّبِیِّ عَلَیْهِ وَ آلِهِ السَّلَامُ وَ تَقُولَ السَّلَامُ عَلَیْنَا وَ عَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِینَ فَإِذَا قُلْتَ ذَلِكَ فَقَدِ انْقَطَعَتِ الصَّلَاةُ. از این رو حصر انما دلالت بر این می کند که فقط با سلام دوم انسان از نماز خارج می شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۲۲ آبان ماه ۸۷/۰۸/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

استدراک: در درس های قبل نکته ای مورد غفلت قرار گرفته است و امروز به آن می پردازیم. در کتاب قوانین میرزا که با حاشیه ی سید علی قزوینی همراه است نکته ای است که می فرماید: مفهوم وصف اعم است (وصف نحوی که همان توابع است مراد نیست) به این معنا که هر قیدی که در کلام است اگر دارای مفهوم باشد به آن مفهوم وصف می گویند چه وصف نحوی باشد مانند جائنی الزید العالم و یا نباشد مانند حال تمییز و ظرف اعم از ظرف حقیقی یا حکمی ولی در مفهوم لقب می گوید: که فقط منحصر به مسند الیه است که یا به صورت علم می باشد مانند اسم و یا کنیه و یا لقب و در حقیقت مفهوم لقب آن سعه ای را که دو روز قبل گفتیم ندارد البته واضح است که مراد از لقب، لقب نحوی نیست بلکه مراد اسم است.

المقصد الرابع فی العموم و الخصوص (او فی العام و الخاص)

ص: ۹۳

(مقصد اول اوامر بود و مقصد دوم نواهی و مقصد سوم در مورد مفاهیم بوده است. مقصد پنجم نیز در مورد مطلق و مقید می باشد با اتمام آن جلد اول کفایه نیز پایان می پذیرد.

قبل الخوض فی المقصود نقدم امورا:

الامر الاول: آیا تعاریفی که برای عام و خاص و یا مطلق چیزهائی که در علم فقه و اصول است تعاریف حقیقی است یا تعاریف لفظی می باشد. (و به قول محقق خراسانی تعاریف لفظی و شرح الاسمی)

ما در این مورد یک بحث کلی مطرح می کنیم که مخصوص عام و خاص نیست.

مرحوم خراسانی قائل است که تمام تعاریف در امور اعتباری لفظی و شرح الاسم هستند و ارتباطی به تعاریف حقیقی ندارند و دو دلیل می آورد:

دلیل اول: آنچه که ما در ذهن ما از این معرف است روشن تر از تعریفی است که در کتاب ها ذکر شده است و به عبارت دیگر قبل از مراجعه به این تعاریف در ذهن ما یک سلسه مصادیق و شناخت هائی وجود دارد که بسیار روشن تر است از تعاریفی است که در مورد مورد عام و خاص و دیگر امور اعتباری ارائه می شود. حتی موقعی که نقض و ابرام می کنند و می گویند این تعریف جامع و مانع نیست، آن نقض و ابرام را بوسیله ی مصادیقی که در ذهن است انجام می دهند. همان درک

ذهنی بیـانگر کمـال یـا نقص تعریف است از این رو این تعاریف بر علم ما چیزی نیافزوده انـد. دلیل دوم: این بحث که بگوئیم این تعریف حقیقی است یا غیر حقیقی ثمره ای ندارد.

ص: ۹۴

اما استدلال اول صحیح نیست زیرا اگر این دلیل درست باشد در علوم تکوینی هم سریان دارد مثلا در تعریف آب می گویند: (جسم سیال لا ـ لون له) و حال آنکه بسیاری از مصادیق آب در ذهن روشن تر از این تعریف است. واقعیت این است که هرچند بخشی از مصادیق آن در ذهن ما روشن است ولی این سبب نمی شود که ما بی نیاز از تعریف شویم؛ بخشی از مصادیق در ذهن ما روشن است و بخش دیگر روشن نیست و آنها را از تعاریف متوجه می شویم.

و اما دلیل دوم ایشان که می گوید ثمره ندارد جوابش این است که هرچند این بحث ثمره ندارد ولی بسیار از بحث ها چنین است مثلا ـ بحث در معانی حرفیه و یا بحث در اقسام وضع که ثمره ی فقهی ندارد ولی فایده ی آن این است که ذهن فرد را قوی و تیز می کند.

اشتباه دیگر محقق خراسانی این است که شرح الاسم را با تعریف لفظی یکی گرفته است و ما قبلا گفتیم که از لحاظ فلسفی آن دو با هم فرق دارند و حتی محقق سبزواری نیز در منطق منظومه آنها را از هم جدا کرده است.

ربما یقال که تمام علوم اعتباری دارای تعریف حقیقی نیست (البته نه به استدلال محقق خراسانی که ما فی الذهن روشن تر است تعاریف است) بلکه به این بیان که تعریف حقیقی آن است که منشا انتزاع تعریف در خارج باشد یعنی تعریف حقیقی با جنس و فصل انجام شود که هر دو را از خارج انتزاع می کنیم که اگر در خارج دو حیوان با هم ما به الاشتراک دارند از آن جنس انتزاع می شود و اگر با هم ما به التمایز دارند از آن فصل را انتزاع می کنیم. ولی امور اعتباری در خارج ما به ازائی ندارند و همه از باب قرار داد می باشند. حتی شهید اول که در تعریف طهارت می گوید: (استعمال ماء مقرون بالنیه) شهید ثانی در شرح آن می گوید که استعمال کالجنس است و وجه آن این است که معرَف امر اعتباری است.

الامر الثانی فی تعریف العام و الخاص

برای عام دو تعریف ارائه شده است:

التعریف الاول: شمول الحکم لجمیع افراد مدخوله.

یعنی عام تمام افراد تحت خود را شامل می شود مانند جائنی العلماء که مجیء تک تک علماء را شامل است بخلاف خاص که شامل همه نیست مانند جائنی القوم الا زیدا.

یلاحظ علیه: در این تعریف، عام و خاص به لحاظ حکم معنا شده است بنابراین اگر اگر لفظی تحت حکمی واقع نشود نه عام است نه خاص و در حقیقت اتصاف لفظ به عموم و خصوص برای این است که بعد از حکم قرار گرفته است که در چنین صورتی اگر حکم فراگیر است عام بوده و الا خاص می باشد. به نظر ما این برداشت اشتباه است زیرا عام و خاص منهای حکم عام و خاص هم می توانند تحقق یابند و اگر حکمی در کار نباشد باز لفظ عام و خاص است.

التعریف الثانی: شمول المفهوم لجمیع ما یصلح ان ینطبق علیه.

فاعل در (ینطبق) یا مفهوم است (که همان لفظ عام می باشد) مثلا کلمه ی علماء که جمع است همه ی علماء را شامل است و هر سه تا سه تا (اقل جمع) تحت کلمه ی العلماء داخل است. بخلاف اکرم العلماء الا الفساق که چند گروه سه تائی (و لا اقل یک دسته ی سه نفری) را شامل نیست.

یلاحظ علیه: کما قال المحقق البروجردی که فاعل (ینطبق) نباید مفهوم و یا عام باشد بلکه باید مفرد باشد از این رو ایشان تعریف سومی را ارائه کره است:

التعریف الثالث: شمول المفهوم لجمیع ما یصلح ان ینطبق علیه مفهوم الواحد.

یعنی کسی که عالم بر او صدق می کند العلماء او را در بر بگیرد.

اگر مانند اولی تعریف کنیم دیگر لفظ عام دو تا و یا یک مورد را شامل نیست ولی در تعریف محقق بروجردی همه را شامل می شود.

الامر الثالث: اقسام العام

تقسیم العام الی عام استغراقی، مجموعی و بدلی.

ما در این تعریف راهی غیر از مسیر محقق خراسانی را طی می کنیم و می گوئیم:

عام استغراقی آن است که لفظ را بر تک تک افراد وضع کرده باشد به این معنا که همه ی افراد مستقلا مورد ملاحظه قرار گرفته باشد و دیگر اینکه افراد در عرض هم مورد لحاظ قرار بگیرند. مثلا کلمه ی علماء دلالت دارد بر تک تک افراد در عرض هم و هر فرد مستقلا مورد ملاحظه قرار گرفته است. و یا مثلا در قرآن در سوره ی نور آیه ی ۲ آمده است: (الزَّانِيَةُ وَ الزَّانی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَه)

عام مجموعی یکی از قیود بالا را ندارد یعنی همه را به شکل یک مجموعه و دفعه واحده در نظر می گیرد و آنها را تک تک و مستقل مورد ملاحظه قرار نمی دهد مانند اکرم مجموع العلماء و غیر از کلمه ی مجموع لفظ دیگری که دلالت بر عام مجموعی کند وجود ندارد.

عام بدلی آن است که افراد را مستقلا ملاحظه کرده باشیم ولی افراد در عرض هم نباشند بلکه در طول هم باشند یعنی یکی از آنها و اگر نشد دیگری و هکذا. مانند قول خداوند در سوره ی اسراء آیه ی ۱۱۰ می فرماید: (قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنی) که لفظ أَيًّا دلالت بر عام بدلی می کند یعنی هر اسم از اسماء خداوند را اگر بخوانید فرق ندارد چه با نام الله بخوانید و چه با الله نخوانده بلکه با الرحمن بخوانید.

محقق خراسانی در تعریف اقسام عام راه دیگری را پیموده است. ایشان بر خلاف ما که خود عام را مجرد از حکم و مستقلا مورد ملاحظه قرار دادیم می گوید: تقسیم عام بر آن سه مورد به اعتبار شمول حکم بر آنها است به این گونه که گاه حکم بر کل واحد واحد وضع می شود که استغراقی است که اگر شما از ۱۰۰ نفر ۹۹ نفر را اکرام کنید به همان اندازه امتثال صورت گرفته است و گاه بر مجموع به صفت مجموع بار می شود این عام مجموعی است که اگر از ۱۰۰ نفر فقط یک نفر را اکرام نکنند اصلا امتثالی صورت نگرفته است و اگر حکم لکل واحد بعد الواحد باشد عام بدلی است کمه در آن اگر یک فرد را امتثال کند کافی است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۲۵ آبان ماه ۸۷/۰۸/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

در جلسه ی قبل گفتیم که محقق خراسانی تقسیم عام بر سه قسم استغراقی، مجموعی و بدلی را به لحاظ حکم می داند (بر خلاف ما که آن تقسیمات را به لحاظ ذات و لفظ عام می دانیم.)

یلاحظ علیه: کلام محقق خراسانی دارای سه اشکال است: رتبه، ملاکا و وضعا.

اما الاشکال رتبه: بحث ما در عام است که همان موضوع می باشد و از لحاظ رتبه موضوع بر حکم مقدم است از این رو چگونه می شود اوصاف موضوع که مقدم است را از حکم که متاخر برداشت کنیم و به عبارت دیگر چگونه حکم متاخر موجب تقسیم موضوع متقدم بر سه نوع شود. البته واضح است که این اشکال ما ارتباطی به دور ندارد بلکه می گوئیم این کار خلاف طبیعت قضیه است.

ص: ۹۸

ان قلت: ممکن است گفته شود که کلام محقق خراسانی مستلزم دور است زیرا حکم متوقف بر موضوع است و اگر موضوع هم متوقف بر موضوع شود دور بوجود می آید.

قلت: این مسئله از باب دور نیست زیرا حکم وجودا موقوف بر موضوع است ولی موضوع صفه موقوف بر حکم است به این معنا که یا متصف به صفت استغراقی می شود و یا مجموعی و بدلی. مضافا بر اینکه دور در امور اعتباری متصور نیست.

اما الاشکال ملاکا: مصلحت گاهی قائم به اکرام کل واحد واحد است و گاه قائم به مجموع من حیث مجموع مانند رژه رفتن که همه باید با هم این کار را انجام دهند و حرکت فردی در آن راه ندارد و گاه مصلحت قائم به یک نفر لا بعینه است. مانند صدقه دادن به یک فقیر. از این رو موضوع باید فی حد نفسه سه نوع باشد. اما الاشکال وضعا: عرب الفاظ را برای اغراض وضع می کند از این رو اگر ببیند که غرض قائم به کل واحد واحد است بر آن لفظ وضع می کند و هکذا و گاه اگر غرض را در مجموع و یا بر یک فرد لا ـ بعینه ببیند از این رو کلام محقق خراسانی که می گوید انقسام عام بر این سه مورد به لحاظ حکم است مخالف با قانون وضع است که واضع خود لفظ را برای غرض وضع می کند و توجهی به حکم ندارد.

الامر الرابع: العام البدلی من اقسام العام

محقق نائینی گفته است که اگر کسی از عام بـدلی سـخن بگویـد این از باب مسامحه است زیرا که عام یا اسـتغراقی است و یا مجموعی و چیزی به نام عام بـدلی وجود ندارد. به نظر ایشان ماهیت عام با بدلی بودن متناقض است زیرا عام آن است که همه را در بر بگیرد و حـال آنکه در عـام بـدلی فقـط یـک مورد، مورد عنایت است. بله بـدلیت آن عام است زیرا هر کـدام را علی البدل شامل است. بنابراین عام نمی تواند بدلی باشد ولی در بدلیت می توان قائل شد که عام است.

ص: ۹۹

یلاحظ علیه: اینکه می گوئید عام همه را شامل می شود اصطلاحی است که فقط در تعبیر ایشان استعمال شده است در حالی که ما می گوئیم عام آن است که مخصوص فرد معین نباشد و این معیار در عام بدلی وجود دارد زیرا همه را علی البدل شامل می شود بخلاف خاص که یک نفر را بعینه شامل می شود.

مسئله: کسی نذر کرده است که اگر سیگار بکشد فلان مبلغ را در راه خدا صدقه بدهد این نذر بر سه قسم است:

گاه تک تک سیگارها که در دسترس او است را در نظر می گیرد و می گوید اگر کل واحد واحد از این سیگارها را بکشم برای هر یک دیناری صدقه بدهم در این مورد اگز یک سیگار بکشد باید یک دینار بدهد و اگر دومی را بکشد باز دیناری دیگر و هکذا تا آخر. گاه مجموع را به یک قالب تصور کرده نذر می کند که اصلا سیگار کش نباشد در اینجا با کشیدن یک سیگار باید یک دینار بدهد و دیگر نذرش از بین رفته است و اگر دومین بار مرتکب شود دیگر چیزی به گردن او نیست. گاه سیگارها را علی البدل نذر می کند به این معنا که علی البدل سیگاری نکشد که در این صورت می توان تمام سیگارهائی را که در دسترس اوست بکشد و فقط یکی را باقی بگذارد.

الامر الخامس: دوران الامر بین العام الاستغراقی و العام المجموعی.

اگر عامی باشد و ندانیم استغراقی است و یا بدلی مثلا مولی به من گفته است: (اکرم جیرانی.) و مولی ۵۰ همسایه دارد حال آیا من ۵۰ مورد امتثال و ۵۰ مورد عصیان دارم (عام استغراقی) و یا اینکه این عام مجموعی است به این معنا که اگر حتی ۴۹ نفر را هم اکرام کنم و یکی را اکرام ننمایم بی اثر باشد و هکذا در مثال نذر بر سیگار نکشیدن که آیا مرادش استغراقی است که هر بار که سیگار کشید باید صدقه بدهد و یا عام مجموعی است که با یک بار حنث کل نذر از بین رفته باشد.

ص: ۱۰۰

محقق نائینی می گوید: آن را بر استغراق حمل می کنیم زیرا استغراق قید زائد نمی خواهد ولی عام مجموعی قید و عنایت بیشتری احتیاج دارد.

توضیحه: عام استغراقی آن است که کل واحد واحد را شامی شود ولی عام مجموعی می گوید که علاوه بر شمول کل واحد واحد باید این قید را هم اضافه کنید که همه را یکپارچه لحاظ کنید. در این مورد در قید زائد برائت جاری می کنیم.

یلاحظ علیه: این کلام صحیح نیست زیرا همیشه اقسام باید نسبت به مقسم با قید زائدی جدا شوند. در ما نحن فیه عام مقسم است و قسمی از آن استغراقی است و قسمی مجموعی (و قسمی بدلی) از این رو اگر عام مجموعی قید زائد می خواهد عام استغراقی هم به قید زائدی احتیاج دارد که آن را از مقسم جدا کند و اگر قید زائد نداشته باشد لازم می آید که قسم عین مقسم باشد.

نظیر همان اشکال را در تقسیم امر به نفسی و غیری که گفتند غیری قید زائد می خواهد و یا حمل امر به وجوب و استحباب مطرح کرده ایم که گفتند استحباب قید زائد می خواهد که همه ی این استدلال ها را باطل شمردیم و کفتیم در هر مورد همه ی اقسم به قید زائد احتیاج دارند.

از این رو مرجع همان احتیاط است بدین معنا که باید مجموع را من حیث مجموع اتیان کنم و حتی یک مورد را هم استثناء نکنم.

این در جائی است که لفظی در کار باشد و ندانیم مراد از آن کل واحد واحد است و یا و یا مجموع ولی اگر لفظی در کار نباشد مثلاـ می گویند اگر قسمت را حنث کردی یا باید ده نفر را اطعام کنی و اگر نتوانستی سه روز روزه بگیری و من نمی دانم که در سه روز روزه گرفتن آیا قید توالی هم شرط است به این معنا که همه را پشت سر هم بدون فاصله اتیان کنم (عام مجموعی) یا می توانم بین این سه روز فاصله هم بیندازم (عام استغراقی) می گوئیم این از باب اقل و اکثر است یعنی نمی دانم سه تا واجب است یا علاوه بر این توالی هم واجب است که می گوئیم سه مورد متیقین است و قید توالی را با اجرای برائت حذف می کنیم زیرا شک در تکلیف زائد است و اصل برائت در آن جاری می شود.

ص: ۱۰۱

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲۷ آبان ماه ۸۷/۰۸/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

الامر السادس: ما الفرق بین المطلق و العام.

بحث در این مورد بود که آیا در لغت عرب لفظی که دلالت بر عموم داشته باشد وضع شده است یا نه و به قول دوم رسیدیم که قائل بود چنین لفظی وجود ندارد و صیغه هائی که معروفند که معنای عام دارند در حقیقت در معنای خاص وضع شده اند. قائلین به این قول دو دلیل بر آن اقامه کرده بودند که دلیل اول ایشان و جواب آن را در جلسه ی قبل مطرح کردیم.

اما الدلیل الثانی: با بررسی موارد عام و خاص متوجه می شویم که خاص از شیوع بسیاری برخوردار است تا جائی که می گویند: (ما من عام الا و قد خص) حال اگر این الفاظ (که به عام بودن شهرت دارند) در خاص استعمال شوند لازم می آید که کمتر مرتکب مجاز شویم (زیرا اگر در عام استعمال شود و سپس آن را تخصیص بزنیم دلالت لفظ عام، محدود به موردی خاص می شود و این مجاز است زیرا عام باید بر عموم دلالت کند ولی در این موارد بر خاص دلالت می کند و این دلالت غیر از معنای حقیقی آن است)

یلاحظ علیه:

اولا: این دلیل شما خلاف مقصود شما را ثابت می کند زیرا همین که می گوئید هیچ عامی نیست مگر اینکه تخصیص خورده است بیانگر این است که الفاظ عام برای عموم وضع شده اند و بعد مورد تخصیص قرار گرفته اند و اگر در خاص وضع شده بودند دیگر تخصیص زدن آنها معنا نمی داشت. ثانیا: این کلام که علماء در سابق می گفتند که عام بعد از تخصیص مجاز شود چه مخصص متصل باشد و یا منفصل، کلام صحیحی نیست و ما عقیده داریم که عام مطلقا در معنای خودش استفاده شده است و فقط خاص اراده ی جدیه ی مولا را بیان می کند.

ص: ۱۰۲

الفاظی که دلالت بر خاص می کنند بر دو قسمند:

الفاظ خاص مفرد: مانند قسم، بعض، فئه و طائفه و امثالها. الفاظ خصوص مرکب: که عبارت است از هر جمله ای که خاص باشد مانند اکرم العلماء العدول که این قسم بسیار زیاد و غیر محدود است.

و اما الفاظ عموم: محقق خراسانی سه مورد را برای آن ذکر می کند که عبارتند از:

لا نفی جنس: مانند (لا رجل فی الدار) جمع محلی به لام: مانند (اکرم العلماء) مفرد محلی به لام مانند: (ان الانسان لفی خسر)

باید توجه داشت که لا نفی جنس که اسم آن منصوب و خبرش مرفوع است با لا و ما مشبه به لیس که اسمش مرفوع و خبرش منصوب است اشتباه نشود مانند لا زید قائما.

دیگر اینکه این سوال مطرح می شود که چرا لاـ نفی جنس بر عموم دلالت می کند؟ همه قبول دارند که (لا رجل فی الدار) یعنی طبیعت مرد در خانه نیست و این بدین سبب است که کلمه ی (رجل) سه حالت دارد:

اگر دارای تنوین باشد مانند رجل دلالت بر وحدت می کند اگر الف و لام داشته باشد دلالت بر جنس می کند اگر هیچ کدام را نداشته باشد دلالت بر طبیعت مهمله دارد کلمه ی رجل که نه در آن خصوص راه دارد و نه عموم.

اذا عرفت هذا فاعلم: لاـ نفی جنس دلالت بر نفی طبیعت می کند از این رو اگر بگویید (لا رجل فی الدار بل رجلان) کلام مضحکی است ولی این امر در ما و لا مشبهه بلیس درست است یعنی بگوئیم لا رجل (با تنوین رفع) فی الدار بل رجلان.

ص: ۱۰۳

ولی بعضی به دید فلسفی به این مسئله نگاه کرده گفته اند: (الطبیعه یوجد بفرد ما و تنعدم بجمیع الافراد) بر طبق این قاعده ی فلسفی (اگر درست باشد) هنگام نفی، حتی یک مورد هم نباید باقی باشد.

این کلام صحیح نیست زیرا در فلسفه آمده است که در کلی طبیعی (نه کلی ذهنی) ذات طبیعی همان طور که با یک فرد ایجاد می شود با انعدام آن فرد هم منعدم می شود مثلا اگر در مسجد صد نفر باشند ما هم صد طبیعت داریم و اگر این صد نفر از بین بروند صد طبیعت از بین رفته است این بدین جهت است که هر فرد یک طبیعت کامل است.

و به بیان دیگر وجود و عدم متضایفین هستند و اگر وجود با طبیعت ایجاد می شود با انعدام همان فرد وجود هم از بین می رود.

بله در دید عوام کلام قائل صحیح است و در دید آنها عدم با ترک جمیع حاصل می شود مثلا اگر خداوند می فرماید ان الخمر و المیسر ... رجس آنها می بینند که باید کل افراد خمر و میسر را ترک کرد و اگر یک مورد را هم مرتکب شد می گوید اینگونه نیست که امر به ترک امتثال شده باشد بلکه می گویند که باید دیگر مصادیق را هم ترک کرد عرف نمی گوید که ترک خمر با ترک یک مورد هم محقق شده است و امتثال صورت گرفته و تکلیف ساقط شده است.

نکته: اگر از (لا رجل) بخواهیم استفاده ی عموم کنیم آیا احتیاج به مقدمات حکمت داریم یا نه مثلا نمی دانم که مراد فرد از (لا رجل فی الدار) رجل عالم است یا کل رجل.

ص: ۱۰۴

محقق خراسانی می گوید باید مقدمات حکمت جاری شود زیرا در (لا) دو احتمال است یکی این است که مراد از (لا رجل) مطلق فردی است که رجل بر آن منطبق است و یا قسمی از رجل و اگر بخواهیم عموم را استفاده کنیم باید مقدمات حکمت جاری شود که متکلم در مقام بیان است و قرینه در کار نیست و قدر متیقنی هم وجود ندارد.

یلاحظ علیه: این کلام مخالف نظر ایشان در اصول است و ما معتقدیم این از باب تعدد دال و مدلول است به این معنا خاص از عام اراده نمی شود بلکه عام در عموم خود باقی است ولی اگر قرینه ای بر خاص بودن وجود داشته باشد متوجه می شویم که اراده ی جدی مولی کل عام نبوده است. از این رو این کلام محقق خراسانی که می گوید نمی دانیم از رجل، طبیعت (و عموم) اراده شده است یا قسمی از طبیعت کلام غلطی است زیرا همیشه از رجل طبیعت کامل فهمیده می شود بله اگر قرینه ای در کار باشد که بگوید طبیعت و همه ی افراد رجل مورد اراده ی متکلم نبوده است به آن عمل می کنیم ولی این امر موجب مجازیت در ناحیه ی اطلاق رجل نمی شود به این معنا که نمی گوئیم عام در غیر معنای حقیقی خودش که عموم است استفاده شده است؛ عام در عموم خود باقی است ولی قرینه به ما می گوید از این عام مقداری کم شده است. با این بیان واضح می شود که در استفاده ی عموم نیازی به مقدمات حکمت نیست.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۲۸ آبان ماه ۸۷/۰۸/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

در جلسه ی قبل گفتیم که محقق خراسانی قائل بود که برای استفاده ی عموم از لا ـ نفی جنس احتیاج داریم که مقدمات حکمت را جاری کنیم. ما این سخن را قبول نداشتیم و امروز نکته ی دیگری را اضافه می کنیم و آن این است که بله اگر احتمال دهیم که قیدی لازم بوده است ولی متکلم آن را نگفته باشد در اینجا به مقدمات حکمت احتیاج است. از این رو کلام محقق خراسانی در بخشی صحیح است و در بخشی صحیح نیست.

الثانی من الفاظ العموم لفظ کل:

دلیل فهم عموم از آن تبادر است. در زبان فارسی هم در برابر آن لفظ (همه) قرار دارد قرآن کریم می فرماید: (وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَياطِينَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ) (انعام / ۱۱۲)

در اینجا هم مانند لفظ عام قبلی می گوئیم: احتیاجی به مقدمات حکمت نداریم؛ لفظ (کل) فقط در عام استعمال شده است و امکان ندارد که از لفظ (کل) در آیه فقط اولوا العزم اراده شده باشد بله احتمال هست که خداوند از (لکل نبی) فقط اولوا العزم را اراده کرده باشد از این رو برای اینکه این قید وجود دارد یا نه باید به مقدمات حکمت پناه ببریم.

الثالث من الفاظ العموم الجمع المحلی باللام.

مانند (وَ قاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّه) (توبه / ۳۶)

محقق خراسانی در این امر تردید کرده است و گفته است که آنی که افاده ی عموم می کند یا الف و لام است یا مدخول آن و یا مجموع آن دو.

ص: ۱۰۶

سپس تک تک این احتمالات را رد می کند و می گوید: اگر الف و لام باشد ثابت نشده است که بر عموم وضع شده باشد زیرا الف و لام برای تعریف است.

و اگر مدخول آن مراد باشد آن خود بر دو و یا سه نفر به بالا صدق می کند و احتیاجی به الف و لام ندارد.

و اگر مجموع آن دو مراد باشد واضح است که آن نیز بر عموم وضع نشده است.

و اجاب الامام عن هذا الاشکال و قال: ما شق اول را انتخاب می کنیم و می گوئیم که الف و لام برای تعریف وضع شده است و جمع هم مراتب دارد حال کدام مرتبه متعین و معرف است می گوئیم که اقصی المراتب و بالاترین مراتب متعین است یعنی حمل می شود بر بالاترین عددی که امکان دارد و اگر آن را لحاظ کنیم عددهای پائین هم در آن گنجانده می شود و به قول

شاعر: چون که صد آید نود هم پیش ماست.

ان قلت: در این مورد یک قطع دیگر هم وجود دارد و آن اقل المراتب است که یا دو است و یا سه.

قلت: این اقل المراتب مصداقا مردد است و متعین نیست یعنی مراد از آن دو یا سه نفر کدام گروه دو یا سه نفری است و به عبارت دیگر اقل مراتب مفهوما معین است ولی مصداقا مردد می باشد.

یلاحظ علی کلام الامام رحمه الله: کلام امام از باب اثبات لغت با دلیل فلسفی است. برای اثبات لغت باید سراغ تبادر و یا صحت حمل و اطراد رفت و ما با مراجعه به تبادر می بینیم که عموم از آن تبادر می کند مثلاً همه ی علماء به (وفوا بالعقود)تمسک می کنند و همه از (لعقود)عام می فهمند بله اگر احتمال دهیم که در کلام قیدی بوده مثلا عقودی که فقط به زبان عربی ادا شود اراده شده باشد برای نفی آن به مقدمات حکمت احتیاج است.

ص: ۱۰۷

الرابع من الفاظ العموم: مفرد المحلی بالالف و اللام.

بعضی گفته اند این مفید عموم است بدلیل آیه ی (ان الانسان لفی خسر) ایشان برای افاده ی عموم به استثنائی که در آیه است تمسک کرده اند (الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات)

نقول: در این دو مثال قرینه وجود دارد که موجب می شود از آن عموم اراده شود؛ قرینه ی موجود در آیه ی شریفه این است که حکم بر طبیعت انسان بار شده است مانند (ان الانسان خلق هلوعا) و چون سخن از طبیعت است قهرا طبیعت در همه جا وجود دارد. و به عبارت دیگر هرچند الانسان دلالت بر عموم دارد ولی از تعلق حکم به طبیعت به آن می رسیم نه از دلالت مفرد محلی به الف و لام.

و از طرفی با یک و یا دو مثال لغت ثابت نمی شود و برای اثبات لغت باید سراغ تبادر و امثال آن رویم.

ان قلت: در (احل الله البیع) بیع مفردی است که با الف و لام آمده است و همه از آن عموم فهمیده اند.

نقول این عموم در اینجا از اطلاق فهمیده می شود به این معنا که متکلم در مقام بیان قانون است و قانون گذار نباید قانونش مجمل و نا مفهوم باشد از این رو با اجرای مقدمات حکمت متوجه می شویم که مراد همه ی بیع است و حکم روی طبیعت بیع رفته است و طبیعت تمامی افراد و مصادیق را شامل می شود.

تم الکلام فی ادوات العموم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۲۹ آبان ماه ۸۷/۰۸/۲۹

ص: ۱۰۸

.Your browser does not support the audio tag

محقق خراسانی در کفایه بحثی را مطرح کرده است تحت این عنوان که عامی که توسط مخصص (متصل یا منفصل) تخصیص خورده است آیا در ما بقی افرادی که تحت عام باقی مانده اند حجت است یا نه. این مسئله به مسئله ی اصولی دیگری مربوط است که عبارت است از این اینکه آیا عام بعد از تخصیص مجاز می شود یا نه به این بیان که گفته شده است معنای حقیقی عام آن است که در کل افراد استعمال شود. حال اگر تخصیص بخورد فقط در بعضی از افرادش استعمال شده است و این استعمال در غیر ما وضع له است و موجب مجاز می شود. (ما این کلام را قبول نداریم)

از این رو اگر در این بحث مشخص کنیم که عام بعد از تخصیص حقیقت است و مجاز نمی شود، در بحث اول هم می گوئیم که عام در ما بقی تحت العام بعد التخصیص حجت است بنابراین ابتدا مسئله ی مجاز بودن یا حقیقت بودن عام بعد از تخصیص را مطرح می کنیم و سپس به این می پردازیم که آیا عام در ما بقی تحته بعد التخصیص حجت است یا نه.

محقق خراسانی این دو بحث را یک جا مطرح کرده است و لکنا نقول:

الفصل الاول العام بعد التخصیص حقیقه لا مجاز.

بیان این امر در آنجا که مخصص متصل باشد با آنجا که مخصص منفصل است متفاوت است.

اما در جائی که مخصص متصل است مانند اکرم العلماء العدول یا اکرم کل رجل عالم. در این مورد می گوئیم: متکلم (اکرم) را در همان بعث استعمال کرده است و (علماء) را هم در هم دانشمندان به کار برده است هرچند این متکلم بعدا خواهد گفت که هر دانشمندی مورد نظر او نیست بلکه فقط کسانی که عادل باشند را مد نظر دارد ولی این موجب نمی شود که علماء را هم در علماء عدول به کار برده باشد بلکه با گفتن علماء همه ی افراد آن اراده شده است و بعد تعدادی را خارج می کند. و به بیان دیگر در مقام استعمال علماء را در همان ما وضع له به کار می برد و سپس تعدادی را خارج می کند و به بیان سوم: ما نحن فیه از باب تعدد دال و مدلول است یعنی (اکرم) (العلماء) و (العدول) همه در معنای خودشان استعمال شده اند و هر کدام بر مدولول خود دلالت دارند.

ص: ۱۰۹

شبیه این مطلب در مطلق و مقید هم جاری است مانند: (اعتق رقبه مؤمنه) که متکلم (اعتق) را در بعث به کار می برد و (رقبه) را هم در معنای خودش استعمال می شود که هم مؤمنه را شامل می شود و هم کافره را. متکلم همچنین مؤمنه را هم در معنای خودش به کار می برد که واضح می کند مطلوب نهایی او رقبه ی مومنه است.

با این بیان عام بعد از تخصیص مجاز نمی شود زیرا در هر صورت عام در معنای واقعی اش که عام است استعمال شده است. البته در این قول هشت قول است که صاحب فصول ذکر کرده است ولی نیازی به ذکر آن اقوال شاذه نیست.

مطلب دیگر این است که مخصصی که متصل است و با عموم عام در تعارض است آیا ظهور عام را از بین می برد یا آنکه

حجیت عام را در مورد تخصیص از بین می برد.

واقعیت این است که ظهور عـام را از بین می برد زیرا چون مخصـص متصـل است اصـلا اجازه نمی دهـد که ظهوری برای عام منعقد شود. مادامی که کلام متکلم تمام نشده است می تواند قیود کلامش را بیان کند از این رو مخصـص متصل با ظهور عام مقابله می کند نه اینکه بگذارد ظهور در عام منعقد شود و سپس با حجیت آن در مورد خاص به تعارض بر خیزد.

البته اشـتباه نشود که ظهور بـا اسـتعمال فرق دارد عـام با وجود مخصـص همچنان در عام اسـتعمال شـده است ولی ظهورش در خصوص غیر خاص است و این دو نباید با هم خلط شود.

ص: ۱۱۰

اما در جائی که مخصص منفصل است: مثلا متکلم ابتدا می گوید: (اکرم العلماء) و بعد از مدتی قبل از اینکه وقت امتثال برسد می گوید: (لا ـ تکرم الفساق من العلماء) این هم سبب نمی شود که متلکم از اول علماء را در قسمی از علماء بکار ببرد تا ما قائل به مجاز شدن عام بعد از تخصیص شویم زیرا متکلم دو اراده دارد یکی اراده ی استعمالی است و دیگری اراده ی جدیه است و ملاک حقیقت و مجاز اراده ی استعمالی است.

توضیحه: مراد از اراده استعمالی استعمال لفظ در معنا است و همه ی متکلمین واجد این اراده هستند چه کسی که هازل باشد و یا مختبر باشد (که اراده ی جدیه ندارند) و یا کسی که علاوه بر اراده ی استعمالی اراده ی جدی هم داشته باشد. کسی که شوخی می کند اراده ی استعمالیه در او محقق است. هکذا کسی که مختبر است و می خواهد زیردستش را امتحان کند که ببیند آیا مطیع است یا نه در همه ی این موارد اراده ی استعمالی وجود دارد مگر کسی که در خواب و یا مجنون باشد.

اذا علمت هذا فاعلم: متکلم ابتدا حکم را روی همه می برد و بعد می بیند که مصلحت نیست که عام به عموم خود باقی باشد و باید بعضی از افراد از آن استثناء شود از این رو در کلام دیگر تعدادی را از آن جدا می کند. لذا هنگام گفتن عام، اراده ی استعمالیه دارد و بعد که مخصص آن را بیان می کند اراده ی جدیه ی او واضح می شود.

ص: ۱۱۱

حال این سؤال مطرح می شود که آیا تخصیص در اینجا اراده ی استعمالی را محدود می کند یا اراده ی جدیه را.

جواب آن این است که او اراده ی جدیه را محدود می کند از این رو اراده ی جدیه ضرری به اراده ی استعمالی نمی زند و اراده ی استعمالی به همان وسعت و گستردگی خود باقی می ماند.

با این بیان واضح شد که مخصص سبب مجازیت عام نمی شود زیرا عام در همان معنای عموم استعمال شده است و مخصص به ساحت اراده ی استعمالی آن کاری ندارد بلکه در اراده ی جدیه دست می برد و آن را محدودتر می کند.

خلاصه آنکه در مخصص متصل از باب تعدد دال و مدلول جلو آمدیم و در مخصص منفصل از باب اراده ی استعمالیه و اراده ی جدیه هر چند روح هر دو یکی است.

ان قلت: چرا باید بگوئیم که متکلم اراده ی استعمالی اش بر کل علماء تعلق گرفته است و اراده ی جدیه اش بر علماء غیر عدول چرا باید این تکلفات را قائل شویم و چرا نمی گوییم که همان اول اراده ی استعمالی و جدیه را مضیق کرده است.

قلت: مراد ما عام و خاصی است که جنبه ی قانونی دارد. مقنن می خواهد برای جهان قانون وضع کند که در مواقع شبهه به آن تمسک کند. از این رو راهش همین است که این دو اراده را از هم تفکیک کنید به این معنا که ابتدا می گوید همه ی علماء باید اکرام شوند و بعد می بیند که فاسق عالم لیاقت اکرام را ندارد و یا ممکن است شبهه پیش آید که آیا علماء نحوی هم باید اکرام شوند که در اینجا می توان به عموم عام و به اراده ی استعمالیه آن که همه را شامل می شد تمسک کند به این بیان که اصل این است که اراده ی استعمالیه با جدیه یکی است مگر آنی که با دلیل خارج شده است لذا می گوییم که العلماء حتی نحوی را هم شامل می شود آنی که یقینا خارج شده است علماء فاسق اند و ما بقی داخل در اراده ی جدیه هستند.

ص: ۱۱۲

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۲ آذر ماه ۸۷/۰۹/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

در فصل قبل گفتیم که عام بعد از تخصیص حقیقت است نه مجاز. محقق خراسانی با دو بیان در مخصص متصل و منفصل قائل شده بود که عام بعد از تخصیص مجاز نیست ایشان در مخصص منفصل از باب تعدد دال و مدلول وارد شد به این بیان که در (اکرم کل رجل عالم) واژه ی کل، رجل و عالم همه در معنای خود به کار رفته اند از این رو (کل رجل) در اکرم کل رجل با (کل رجل) در اکرم کل رجل عام فرقی ندارد. البته ذکر عالم که مخصص متصل است موجب می شود که (رجل) ظهور خود را در عموم از دست بدهد. (عین همین مطلب در مطلق و مقید جاری است.)

بیان ایشان در مخصص منفصل به این گونه بود که عام در معنی خودش به کار می رود ولی نه از باب تعدد دال و مدلول بلکه از این باب که متکلم دو اراده دارد: استعمالیه (اطلاق اللفظ و احضار المعنی فی ذهن المخاطب) و جدیه و نسبت بین این دو اراده عموم و خصوص مطلق است و استعمالیه مطلق است و مخصص در اراده ی استعمالیه دست نمی برد بلکه فقط در اراده ی جدیه تصرف می کند از این رو اراده ی استعمالیه به همان وسعت و گسترش خود باقی است و ملاک در حقیقت و مجاز اراده ی استعمالیه است نه جدیه.

ان قلت: با این بیان چرا متکلم ابتدا اراده ای به نام استعمالیه دارد و سپس اراده ی دیگری به نام جدیه؟ چرا از همان اول سراغ اراده ی جدیه نمی رود؟

ص: ۱۱۳

قلت: مراد ما عام و خاصی است که جنبه ی قانونی دارد. مقنن می خواهد برای جهان قانون وضع کند که در مواقع شبهه به آن تمسک کند. از این رو این دو اراده را از هم تفکیک می کند به این معنا که بعد از آمدن تخصیص اگر در موردی شک حاصل شد که آیا تحت عام هست یا نه سراغ اراده ی استعمالیه رفته و عموم عام تمسک می کنیم. (توضیح این مطلب را در جلسه ی قبل مفصلا بیان کردیم.)

ان قلت: بین اراده ی استعمالیه و اراده ی جدیه دومی مورد عنایت است زیرا مراد نهائی مولی اراده ی جدیه است و الا اراده ی استعمالیه هم در هازل است و هم در متخبر حال فایده ی اینکه هنگام شک سراغ اراده ی استعمالیه می رویم چیست؟

قلت: اصل این است که اراده ی استعمالیه با اراده ی جدیه یکی است.

نکته: بین مخصص متصل و منفصل فرق است و آن این است که مخصص متصل چون به عام وصل است اجازه نمی دهد که ظهور عام در عموم منعقد شود ولی در مخصص منفصل ابتدا ظهور برای عام منعقد می شود.

الفصل الثالث: العام المخصص حجه فی الباقی.

قبلا گفتیم که محقق خراسانی این فصل را با فصل قبل ادغام کرده است ولی ما آنها را از هم تفکیک کرده ایم.

در این فصل از این مطلب سخن می گوئیم که اگر تخصیص بر عام وارد شود شکی نیست که مواردی که مخصص آنها را شامل می شود یقینا از تحت عام خارج می شود مثلا در اکرم کل رجل عالم، مسلما جاهل هم خارج است ولی من احتمال می دهم که بعضی از علماء هم از تحت این عام خارج باشد مثلا شک می کنیم که آیا نحوی هم از تحت آن خارج است یا نه؟ اینجا است که این بحث مطرح می شود که آیا عام آن را شامی می شود یا نه.

ص: ۱۱۴

و ان شئت قلت که سه حالت وجود دارد.

قطعی الخروج: مانند جاهل

قطعی البقاء: عالم عادل

مشکوک البقاء و الخروج: مانند عالم نحوی که این مورد موضوع بحث در این فصل است.

فاعلم ان المشکوک علی قسمین:

گاه شهبه حکمیه است. مانند اکرم کل رجل عادل که قطعا فاسق خارج است و عالم عادل هم قطعا داخل در حکم اکرام است ولی من احتمال می دهم که نحاه هم از محدوده ی اکرام شدن خارج شده باشد. به بیان محقق خراسانی این مورد از باب (ما علم عدم دخوله فیه) است یعنی یقین داریم نحوی از لحاظ مفهومی در فاسق داخل نیست و من فقط احتمال می دهم که تخصیص دیگری هم وجود داشته باشد که نحوی را خارج کرده باشد.

منشاء شبهه ی حکمیه یکی از این سه مورد است:

فقدان النص. (مانند مثال فوق) اجمال النص. تعارض النصین. گاه شبهه موضوعیه است. مانند: اکرم کل رجل عالم. و من می دانم زید عالم است ولی احتمال می دهم که از لحاظ عمل، مرتکب عصیانی شده باشد که نباید اکرام شود. محقق خراسانی در این مورد می گوید: (ما احتمل دخوله فیه) یعنی احتمال می دهم که زید داخل فسقه باشد.

محقق خراسانی شبهه ی موضوعیه را اینجا مطرح کرده است و حال آنکه بهتر بود در اینجا این شبهه را مطرح می کرد زیرا بعدا فصلی را برای آن باز کرده است (فصل چهارم در بحث ما) و لازم نبود آن را اینجا مطرح می کرد.

ص: ۱۱۵

اذا علمت هذا فاعلم: بحث در این است که متکلم گفته است: اکرم کل رجل عالم و من احتمال می دهم علاوه بر اینکه جاهل را بیرون کرده است نحاه را هم بیرون کرده باشد و این شبهه ی حکمیه است که ناشی از فقدان نص است. حال آیا در اینجا می توانیم به عموم عام تمسک کنیم و بگوئیم که عموم عالم، نحوی را هم در بر می گیرد. آیا می توان گفت که ما دامی که دلیل قاطع بر اخراج نحات نباشد دلیل اول برای من حجت است چه مخصص متصل باشد و یا منفصل؟

محقق خراسانی در اینجا ابتدا مبنای خودش را نمی گوید بلکه ادله ی خصم را بیان می کند و سپس به بیان نظر خود می پردازد.

احتج الخصم که عام در مشکوک البقاء حجت نیست ولی در مقطوع البقاء حجت است به این بیان که این عام در غیر ما وضع له استعمال شده است و مجاز است زیرا کلمه ی علماء در لغت برای دانشمندان وضع شده است ولی متکلم آن را در علمائی که فاسق نیستند استعمال کرده است از این رو مجاز شده است و وقتی مجاز شده باشد می گوئیم که مجاز مراتب مختلفی دارد یکی از مراتب آن علماء غیر فساق است ولی مراتب دیگری هم وجود دارد مثلا- علماء غیر نحوی، علمای غیر صرفی و علمای غیر فقیه و غیرهم همه را شامل می شود از این رو چرا شما فقط آن را بر یک مرتبه که (ما بقی تحت العام) باشد حمل می کنید. اگر ما بقی تحت العام نود درصد افراد باشد مراتب دیگری هم وجود دارد که مثلا فقط هفتاد درصد آن تحت عام است و دلیلی وجود ندارد که وقتی عام مجاز شد به همان نود درصد حمل شود. بنابراین می توان گفت که حال که الا الفساق کمر عام را شکسته است می توان الا النحاه را هم به آن ضمیمه کرد.

اجیب عن هذا الاشکال بوجوه:

الوجه الاول: در مطول آمده است که (اذا تعذرت المجازات فاقرب المجازات اولی) از این رو باید حمل به همان نود درصد یا به عبارت دیگر بر ما بقی تحت العام حمل شود.

یلاحظ علیه: این جواب بسیار سست است زیرا اگر مطول این کلام را گفته است مراد اقرب انسا است نه اقرب المجازات کما. مثلا اسد وضع شده است بر حیوان مفترس و قطعا حیوان مفترس مراد نیست و دو معنای مجازی دارد یکی رجل شجاع و دوم رجلی که دهانش بوی بد می دهد (که شیر هم همین گونه است) از این رو اگر کسی گفت: (رایت اسدا یرمی) اقرب المجازات همان رجل شجاع است نه کسی که دهانش بوی بد می دهد. بنابراین دلیل وجود ندارد که ما بقی تحت العام اقرب کما باشد بلکه مراد اقرب انسا است و چه بسا لازم باشد که مجاز را بر همان هفتاد درصد حمل کنیم بدلیل آنکه از لحاظ انسی اقرب هستند.

الوجه الثانی: ما اجاب به الشیخ الانصاری فی کتابه مطارح الانظار: دلالت عام بر طوائف مختلفی که در تحتش هستند مانند نحوی، صرفی، حکیم و غیرهم در گرو دلالت بر دیگری نیست به این معنا که اگر کلمه ی العلماء بخواهد نحوی را شامل شود این در گرو این نیست که عالم فاسق را هم شامل باشد یا نه. عام همه ی این طوائف را شامل می شود و اگر بر فاسق دلالت نکرد دلیل بر این نیست که دلالت آن بر دیگر طوائف سست شود. از این رو اگر شک کردیم که نحوی هم از تحت آن بیرون رفته است یا نه به همان دلالت عام تمسک می کنیم و می گوئیم که عام ابتدا همه ی این طوائف را در بر می گرفت و یکی خارج شد و این ارتباطی به بقیه ی طوائف ندارد و ما بقی تحت عام است.

ص: ۱۱۷

انشاء الله فردا اشکالات صاحب کفایه بر این

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۳ آذر ماه ۸۷/۰۹/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که اگر عام تخصیص بخورد مانند اکرم العلماء الا الفساق سه حالت بوجود می آید: جمعی یقینا تحت عام هنوز باقی هستند (علماء فقیه و عادل). جمعی نیز یقینا با تخصیص خارج شده اند (فاسقین) . جمعی نیز مشکوکند یعنی نمی دانیم آیا اینها هم از تحت عام خارج شده اند یا نه (علماء نحوی عادل) و در اینجا شک در شبهه ی حکمیه است (و منشا آن یا فقدان نص است یا اجمال نص و یا تعارض نصین.)

حال آیا در مشکوک البقاء و الخروج می توان بر عموم عام تمسک کرد یا نه.

همانطور که بیان کردیم این بحث نتیجه ی بحث سابق است که آیا عام بعد از تخصیص مجاز می شود یا نه.

بیان ذلک: همان طور که گفتیم مخصص بر دو نوع است متصل ومنفصل:

اگر مخصص متصل باشد ظهوری عام در عموم از بین می رود و ظهور جدیدی که در خصوص غیر مورد تخصیص است (علماء عدول) پدیدار می شود حال اگر شک شود که آیا نحوی عادل هم خارج شده است یا نه می گوئیم که حجت بر این قائم شده بود که علماء عدول اکرام شوند و نحوی هم از مصادیق علماء عدول است زیرا از باب تعدد دال و مدلول، عام و مخصص هر دو در معنای خود به کار رفته اند و مجازی در کار نیست.

و اما اگر مخصص منفصل باشد در اینجا از باب اراده ی استعمالیه و جدیه جلو می رویم و می گوییم: در اکرم العلماء، کلمه ی علماء طبق اراده ی استعمالیه در موضوع له خود که تمام علماء هستند به کار رفته است چه فساق و چه نحات و چه غیر این دو بعد که گفت: لا ـ تکرم فساق العلماء، علمای فاسق خارج شدند حال شک داریم که نحات هم خارج شده است یا نه می گوئیم عام در روز اول نحوی را شامل می شد و مجاز هم نبود و به بیان دیگر با اراده ی استعمالیه یقینا نحات تحت علماء بودند حال بعد از ورود مخصص فهمیدیم که اراده ی جدیه با اراده ی استعمالیه فرق دارد اکنون که شک کرده ایم آیا نحات هم خارج اند یا نه می گوئیم اصل این است که اراده ی استعمالیه با اراده ی جدیه یکی است مگر آنجا که یقین داشته باشیم از تحت اراده ی استعمالیه خارج شده است از این رو نحات داخل است.

ص: ۱۱۸

ان قلت: نحات تحت اراده ی استعمالیه داخل است و شک داریم که اراده ی جدی هم دارد یا نه می گوئید که اصل تطابق ارادتین است ولی مشکل اینجاست که این در جائی است که تطابق این دو اراده خدشه دار نشود ولی این در مورد فاسق خدشه دار شد زیرا این فاسق در اراده ی استعمالیه داخل است ولی در اراده ی جدیه داخل نیست حال که در یک مورد این تطابق خراب شد دیگر در بقیه موارد هم اگر شک کنیم که موردی داخل عام هست یا نه نمی توانیم به اصاله التطابق عمل

کنیم.

قلت: در مقام، فقط یک اراده ی استعمالیه وجود ندارد که اگر تطابق آن با جدیع خدشه دار شود دیگر قابل اعتماد نباشد بلکه در هر طائفه از قبیل علماء، ادباء، حکما و فساق حتی در هر فرد از آنها یک اراده ی استعمالیه جداگانه وجود دارد از این رو خدشه دار شدن تطابق این دو اراده در فساق ارتباطی به دیگر موارد ندارد و به آنها ضرری وارد نمی کند.

در جلسه ی قبل گفتیم که دلیل کسانی که می گویند عام بعد از تخصیص دیگر قابل تمسک نیست این است که کمر عام شکسته شده است و از معنای خودش که کل علماء بود در آمده در معنای مجازی استعمال شده است؛ معنای مجازی هم مراتب مختلفی دارد یکی از مراتب آن علماء غیر فساق است ولی مراتب دیگری هم وجود دارد مثلا علماء غیر نحوی، علمای غیر صرفی و علمای غیر فقیه و غیرهم همه را شامل می شود از این رو چرا شما فقط آن را بر یک مرتبه که (ما بقی تحت العام) باشد حمل می کنید.

ص: ۱۱۹

همان طور که معلوم است مبنای مستشکل بر این اساس استوار است که عام بعد از تخصیص مجاز می شود. در جلسه ی قبل دو جواب از این اشکال داده شد که جواب دوم نظر شیخ انصاری بود که قائل بود دلالت عام بر طوائف مختلفی که در تحتش هستند مانند نحوی، صرفی، حکیم و غیرهم در گرو دلالت بر دیگری نیست به این معنا که اگر کلمه ی العلماء بخواهد نحوی را شامل شود این در گرو این نیست که عالم فاسق را هم شامل باشد یا نه از این رو اگر بر فاسق دلالت نکرد دلیل بر این نیست که دلالت آن بر دیگر طوائف سست شود.

همانطور که از جواب شیخ بر می آید ایشان مجاز بودن عام بعد از تخصیص را قبول کرده است.

ثم ان المحقق خراسانی اورد علی الشیخ باشکالین:

الاشکال الاول: این کار شما از باب ترجیح بلا مرجح است به این بیان که هر چند دلالت عام بر یک طائفه در گرو دلالت عام بر طائفه ی دیگر مانند فساق نیست ولی حمل کردن بر خصوص ما بقی تحت العام بعد التخصیص (علماء غیر فاسق) از باب ترجیح بلا مرجح است چرا فقط بر آن دسته حمل می کنید و چرا بر علماء غیر فاسق و غیر نحات حمل نمی کنید. (همان طور که واضح است این اشکال قوی نیست)

الاشکال الثانی: این اشکال مهم است و عبارت است از اینکه هرچند دلالت العلماء بر نحات در گرو دلالت بر فساق نیست ولی تمام این دلالت های عام اعم از دلالت بر فساق، نحات و ادباء و غیرهم دلالت هایی ضمنی و تبعی است که در سایه ی یک دلالت اصلی قرار دارند که همان دلالت عام بر تمام علماء است به این بیان که چون العلماء از اول تمام علماء را شامل می شد می گفتیم پس به تبع آن همه ی طوائف علماء تحت آن داخل هستند ولی حال که دلالت اصلی از بین رفته است و عام دیگر در کل علماء دلالت ندارد دلائل تبعی که زائیده ی آن بود هم از بین می رود.

ثم ان المحقق النائینی اجاب عن اشکال المحقق الخراسانی و قال: عام دلالت های تبعی ندارد بلکه آن دلالت های عرضی هستند به این معنا که دلالتش بر نحات در عرض دلالت بر فساق است و هکذا از این رو اگر یکی از دلالت های عرض از بین برود به دیگران خدشه ای وارد نمی شود.

ثم ان الامام رحمه الله اجاب عن النائینی و قال: اینکه می گویید این دلالت ها عرضی هستند آیا از باب مشترک لفظی است که علماء را یک بار فساق و یک بار بر نحات و بار دیگر بر ادباء وضع کرده اند اگر مرادتان این باشد واضح است که کسی در عدم صحت آن شک ندارد.

از این رو باید به کلام محقق خراسانی قائل شوید و بگوئید که این دلالات تبعی در ضمن همان دلالت اصلی بوده است.

نقول: تمام این بحث ها در تحت یک اندیشه ی غیر صحیح است که عام بعد از تخصیص مجاز می شود ولی از آنجا که ما آن را قبول نداریم از کل این اشکال و جواب ها بی نیاز هستیم و در موارد شک به همان عموم عام تمسک می کنیم.

تم الکلام فی الشبهه الحکمیه و ان شاء الله در شبهه ی مصداقیه بحث می کنیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۴ آذر ماه ۸۷/۰۹/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

الفصل الرابع: فی حجیه العام عند اجمال المخصص مفهوما

و انشاء الله در فصل پنجم در (حجیه العام عند اجمال المخصص مصداقا) بحث می کنیم.

ص: ۱۲۱

محقق خراسانی این دو بحث را در هم ادغام کرده است و در ضمن یک فصل بحث کرده است ولی ما آن دو را از هم تفکیک می کنیم.

برای فصل چهارم مثالی می زنیم تا مراد ما از محط بحث روشن شود: متکلم گفته است: (اکرم العلماء) حال یا متصلا و یا منفصلا مخصصی را بیان کرده است که فساق نباید اکرام شوند. ما به لغت مراجعه کردیم و دیدیم که ارباب لغت در معنای آن اختلاف دارند و معنای آن بین اقل و اکثر مردد است زیرا گروهی گفته اند فاسق کسی است که حکم خدا را عصیان کند چه با گناه صغیره باشد و یا کبیره ولی گروهی قائل شده اند که فاسق کسی است که مرتکب گناه کبیره شود. از این رو معنای واقعی و مفهوم مخصص آن برای ما مجمل شده است.

در این مورد باید به چهار مرحله توجه کنیم:

دو مورد از این موارد از مسلمات است و شکی در آن نیست که عبارتند از:

مسلما اکرم العلماء عالم عادل را شامل می شود. یقینا مخصص در عالمی که مرتکب کبیره است حجت می باشد و نباید او را اکرام کرد.

ولی اگر عالمی باشد که مرتکب گناه صغیره می شود حکمش چیست؟ در اینجا هم دو فرض دیگر وجود دارد:

در این مورد یقینا مخصص در آن حجت نیست زیرا این از باب شک در صدق موضوع است و در این مورد نباید به دلیل خود آن تمسک کرد مثلاـ اگر ندانید فلان مایع آب است یا شراب نمی توان به خلق الماء طهورا تمسک کرد و گفت این آب است. در بحث ما هم نمی توان به لا تکرم الفساق تمسک کرد. از این رو فقط تمسک به عام باقی می ماند و در این فصل به بیان این فرض می پردازیم.

ص: ۱۲۲

بعضـی عنوان بحث را این گونه بیان کرده اند: (سـرایه اجمال المخصص الی العام) به این معنا که اگر مفهوم مخصص، مجمل باشد آیا اجمالش به عام سرایت می کند یا نه اگر سرایت بکند عام در مورد مخصص مشکوک حجت نیست ولی اگر سرایت نکند عام حجت است.

تعبیر سومی هم در عنوان این بحث گفته شده است التمسک بالعام فی الشبهات المفهومیه

هر سه تعبیر یک هدف را دنبال می کند ولی تعبیر ما تعبیر روشنی است.

اذا علمنا هذا فنقول:

ان للمسئله صور اربع (در همه ی این موارد بحث مفهومی است:

اجمـال گـاه دائر است بین اقـل و اکثر ماننـد مثال فاسق کما مر. اجمال مخصـص از باب دوران امر بین متباینین است مثلا گفته است اکرم العلماء و بعـد گفت: (لا تکرم زید العالم) ولی زید عالم مردد بین دو نفر است یکی ابن عمرو و یکی ابن بکر و این دو با هم تباین دارند.

در هر دو مورد گـاه مخصـص متصـل است و گـاه منفصـل از این رو اقسام موجود چهار قسم می شود در بحث های سابق این مسئله را به شانزده قسم گسترش می دادیم ولی این امر باعث تشتت ذهن می شود.

اما الصوره الاولی: اگر مخصـص متصل باشد و امر آن دائر بین اقل و اکثر باشد مانند: (اکرم العلماء الا الفساق) فرض این است که مفهوم فساق مردد است بین اینکه آیا فقط مرتکب کبیره را شامل می شود (اقل) و یا مرتکب صـغیره و کبیره را (اکثر) حال آیا می توان در مورد عالمی که مرتکب صغیره شده است به عموم اکرم العلماء عمل کرد و او را اکرام نمود؟

همه ی محققین قائل هستند که به عموم عام نمی توان تمسک کرد زیرا در سابق گفتیم مخصص متصل، نمی گذارد که ظهور عـام در عموم منعقـد شود و موضوع اکرام از همـان ابتـدا علمـاء غیر فساق است و ما نمی دانیم که مرتکب صـغیره غیر الفساق است یا نه. این شک از باب شک در صدق موضوع است که در آن نمی توان به دلیل آن تمسک کرد.

به بیان دقیق تر هرچند که احد الجزئین محرز است (یقینا عالمی که مرتکب صـغیره است عالم است) ولی جزء دیگر آن محرز نیست (فـاسق بودن) بنـابراین در این مورد دلیـل اجتهـادی وجود نـدارد و برای فهم اینکه بایـد اکرام بشود یـا نه بایـد به اصول عملیه پناه ببریم مثلا ببینیم حالت سابقه دارد که آن را استصحاب کنیم یا نه.

امـا الصوره الثـانیه: همـان شق سـابق است با این فرق که مخصـص منفصل است. این مورد محل بحث است. محقق خراسانی و امام می گوینـد که عام در مورد شک حجت است و ما هم در دوره های سابق با قول ایشان موافق بودیم ولی بعـد قائل شـدیم که به عام نمی توان تمسک کرد.

اما محقق خراسانی می گوید: اگر مخصص منفصل باشد (همان طور که قبلا گفتیم) ظهور عام را از بین نمی برد و فقط حجت عام را در مورد خاص از بین می برد. بنابراین عام، تمام علماء اعم از مرتکب کبیره و مرتکب صغیره را در بر می گیرد. حال با آمـدن مخصـص، مرتکب کبیره یقینا خارج شـده است ولی در مورد مرتکب صـغیره شک داریم می گوئیم سایه ی عام که از اول آن را شامل می شد هنوز هم شامل می شود و دلیل قطعی بر خروج آن نیست از این رو باید او را اکرام کرد.

ص: ۱۲۴

و ما این امر را هم اضافه می کنیم که اگر شک کنیم که اراده ی استعمالیه در مرتکب صغیره با اراده ی جدیه منطبق است یا نه به همان اصل که تطابق اراده ی استعمالیه با جدیه است تمسک می کنیم.

امام در این مورد قائل است که اگر مخصص متصل باشد موضوع مرکب است (عالم غیر فاسق) ولی اگر منفصل باشد موضوع بسیط است (عالم) از این موضوع فقط مرتکب کبیره خارج شده است ولی ما بقی تحت آن باقی است. وجود اجمال در لا تکرم الفساق نمی تواند مانع از حجیت عام شود زیرا خودش در مورد صغیره اجمال دارد و در جائی که خودش کارساز نیست نمی تواند دلیل کارساز (عام) را از کار بیاندازد.

به نظر ما در دوران امر بین اقل و اکثر، بین مخصص متصل و منفصل فرقی نیست. ما می گوئیم هر چند ظهور لفظ حجت است ولی در جائی حجت است که بر آن تخصیص وارد نشود ولی حال که به شکل منفصل تخصیص وارد شده است ظهور عام مشکوک شده است. در دو مورد ظهور عام به قوت خود باقی است:

مورد اول در جائی که شک در اصل تخصیص باشد یعنی شک داریم عام تخصیص خورده است یا نه مورد دوم در جائی است که شک در تخصیص زائد باشد یعنی می دانیم عام به موردی تخصیص خورده است (فساق) ولی نمی دانیم که به نحات هم تخصیص خورده است یا نه

در این دو مورد به ظهور عام تمسک می کنیم.

ولی در ما نحن فیه می دانیم ظهور عام تخصیص خورده است ولی خود مخصص مجمل است و دائره ی تخصیص را نمی دانیم در این مورد، مخصص مجمل، ظهور عام را هم مجمل می کند و در مورد مرتکب صغیره نمی توان به ظهور عام تمسک کرد. در این مورد عقلاء با این ظهور معامله ی حجیت نمی کنند.

ص: ۱۲۵

و اما بیان امام این بود که خود لا تکرم الفساق در مورد صغیره ناکار آمد است و این کار نمی تواند دلیل عام را هم ناکار آمد کند. در جواب می گوئیم هرچند خودش حجیت ندارد ولی این دلیل نمی شود که مانعیت هم نداشته باشد بلکه می تواند مانع شود که عام مورد مشکوک را شامل شود. و به بیان دیگر بین حجت و مانعیت ملازمه نیست که اگر دلیلی فی نفسه حجت نباشد مانع هم نتواند باشد.

تم الکلام فی المخصص المتصل و المنفصل اذا دار الامر فی المخصص بین الاقل و الاکثر.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۵ آذر ماه ۸۷/۰۹/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

در جلسه ی قبل مطرح کردیم که در بعضی موارد مخصص مجمل است. در این صورت اگر مخصص متصل باشد از آنجا که مانع از این می شود که ظهوری برای عام در عموم حاصل شود (و به عبارت اصولی موجب عنوان دادن به عام می شود) نمی توان به عموم عام عمل کرده مورد مشکوک را داخل در عام قرار داد.

ولی اگر مخصص منفصل باشد چون برای عام ظهور در عموم حاصل می شود مخصص فقط در جائی عام را تخصیص می زند که حجت باشد یعنی در آن مقدار که شکی در تخصیص وجود نداشته باشد (مانند مرتکب کبیره) ولی مورد مشکوک داخل عام است و مخصص در خروج آن از عام، حجت نمی باشد.

ما با محقق خراسانی در مخصص متصل هم عقیده هستیم ولی در مخصص منفصل کلام ایشان را قبول نداریم و می گوئیم: هرچند ظهور عام در عموم منعقد شده است ولی حجیت این ظهور مشروط به این است که اراده ی استعمالیه با جدیه مطابق باشد و تا این تطابق احراز نشود ظهور عام برای ما حجت نیست. در دو جا این تطابق احراز میشود که عبارتند از:

ص: ۱۲۶

شک در اصل تخصیص که آیا عام تخصیص خورده است یا نه. شک در تخصیص زائد که مثلا علاوه بر فساق آیا نحات هم تخصیص خورده اند یا نه.

در این دو مورد ظهور عام حجت است زیرا در آن تطابق دو اراده احراز شده است ولی اگر در سعه و ضیق مخصص شک کنیم در اینجا بناء عقلاء بر این نیست که به اصالت تطابق اراده ی استعمالیه با جدیه تمسک کنند.

و اما امام می فرمود: مخصص در مورد مرتکب صغیره ناکار آمد است و از این رو نمی تواند دلیل عام را هم ناکار آمد کند.

ما هم در جواب می گوئیم هرچند خودش حجیت ندارد ولی این دلیل نمی شود که مانعیت هم نداشته باشد بلکه می تواند مانع شود.

تم الکلام فیما اذا دار امر المخصص بین الاقل و الاکثر.

امـا الصوره الثالثه و الرابعه: این صورت در جائی است که مخصـص امرش دائر بین متباینین باشـد مثلا در اکرم العلماء الا زیـدا امر مردد باشد که مراد از زید، زید بن بکر است یا زید بن عمرو و مخصص هم گاه متصل است و گاه منفصل.

محقق خراسانی و حضـرت امام و دیگران قائلنـد که عام در مشـکوک حجت نیست به این معنا که در هر دو زید را نمی توانیم اکرام کنیم.

امـا علت آن در مخصـص متصـل کاملا شـفاف است زیرا اجمال مخصـص حقیقتا به عام سـرایت می کنـد و مخصـص به عام، عنوان می دهد یعنی باید عالمی را اکرام کنم که زید نباشد.

ص: ۱۲۷

و اما در مخصص منفصل هم امر چنین است زیرا در دوران امر بین متباینین است و عام در هر دو حجت نیست.

حضرت امام اضافه می کند که در اقل و اکثر یک انحلالی صورت می گیرد که عبارت است از اینکه مثلا در مورد فاسق، مرتکب کبیره یقینا خارج است و مرتکب صغیره مشکوک. ولی در متباینین چنین انحلالی وجود ندارد.

نظر ما هم با ایشان موافق است.

نکته: محقق خراسانی در این چهار صورت، فقط مخصص لفظی را بحث کرده است و به مخصص لبی نپرداخته است. مخصص لبی آنجا است که عقل و یا اجماع مخصص به حساب آیند.

البته واضح است که معنا ندارد موردی پیدا شود که در آن عقل مخصص باشد ولی معنایش روشن نباشد و به عبارت دیگر در جائی عقل حاکم باشد ولی امرش بین اقل و اکثر یا متباینین مردد باشد بله در شرع که لفظ است این مشکل راه دارد زیرا چه بسا مراد از لفظ روشن نیست.

ولی از آنجا که این اجمال در اجماع متصور است و معقد اجماع ممکن است اقل و اکثر باشد و یا متباینین باشد از این رو بهتر بود که محقق خراسانی مخصص لبی که اجماع باشد را مطرح می کرد.

الفصل الخامس: فی حجیه العام عند اجمال المخصص مصداقا

محقق خراسانی این بحث را در بحث چهارم ادغام کرده است. او بحث چهارم را با این عبارت در کفایه شروع می کند: فصل اذا کان الخاص بحسب المفهوم مجملا و سپس می گوید: و اما اذا کان مجملا بحسب المصداق.

همان طور که گفتیم گاه شبهه مفهومیه است که بحثش در فصل چهارم گذشت و گاه مصداقیه. این همان بحثی است که از آن تعبیر می کنند که آیا تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه جائز است یا نه.

ابتدا باید دید که مراد شبهه ی مصداقیه عام است (شک در این باشد که فرد عالم است یانه) یا شبهه ی مصداقیه خاص مراد است (شک در این باشد که فرد فاسق است یا نه.

قطعا شبهه ی مصداقیه خاص مراد است یعنی بحث در آنجاست که عام قطعا مورد را شامل می شود ولی شک در این است که آیا خاص هم آن را شامل می شود یا نه. مثلا مولی فرموده است: اکرم العلماء و بعد متصلا یا منفصلا گفته است لا تکرم الفساق و فرض این است که مفهوم فساق را می دانیم ولی شک در این داریم که زید که عالم است آیا عادل است یا فاسق.

مثال دیگر آن این است که عمومی به نام (اوفوا بالعهود) وارد شده است سپس در روایت به عنوان تخصیص آمده است: (نهی النبی عن بیع الغرر) و ما عقدی انجام دادیم و نمی دانیم غرری هست یا نه. آیا می توان به (اوفوا بالعهود) تمسک کرده آن را صحیح دانست.

بهتر این بود که محقق خراسانی هر چهار صورت قبل را در اینجا مطرح می کرد که در شبهه ی مصداقیه گاه مخصص لفظی متصل و یا منفصل است و امرش گاه دائر بین اقل و اکثر است و گاه بین متابینین ولی ایشان در اینجا فقط مخصص منفصل و آنجا که امرش دائر بین اقل و اکثر باشد را مطرح کرده است. مثلا مولی گفت: اکرم العلماء و بعد گفت لا تکرم الفساق من العلماء و نه نفر وجود دارند که می دانیم فاسق است و شک داریم که دهمی هم فاسق است یا نه.

ص: ۱۲۹

متقدمین متفقا می گویند که در شبهات مصداقیه ی مخصص، باید به خود عام تمسک شود. ولی متاخرین قائلند که تمسک به عام در این مورد جایز نیست البته در میان متاخرین فقط شیخ علی محقق نهاوندی متوفای ۱۳۱۷ قمری در کتاب تشریح الاصول موافق قدماء است.

و ان شاء الله در جلسه ی آتیه این بحث را دنبال می کنیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۶ آذر ماه ۸۷/۰۹/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

الفصل الرابع: فی حجیه العام عند اجمال المخصص مفهوما

بحث در شبهه ی مصداقیه است که آیا اجمال آن به عام سرایت می کند یا نه و به بیان دیگر آیا در شبهه ی مصداقیه می توان به عموم عام تمسک کرد یا نه. در جلسه ی قبل گفتیم که متقدمین متفقا قائلند که در این مورد باید به خود عام تمسک شود و مورد مشکوک در تحت حکم عام وارد شود ولی متاخرین قائلند که تمسک به عام در این مورد جایز نیست البته در میان متاخرین فقط شیخ علی محقق نهاوندی در کتاب تشریح الاصول موافق قدماء است.

آنها که قائل به جواز تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه هستند برای کلام خود دلائلی را ذکر کرده اند:

الدلیل الاول: اللا حجه لا یزاحم الحجه.

مرحوم نهاوندی قائل است که اکرم العلماء قبل از ورود مخصص همه ی علماء را در برگرفته حتی علمای فاسق را هم شامل می شد بعد از آنکه مخصص منفصل آمد نُه نفر یقینا فاسق بوده و خارج شده اند ولی در مورد فرد دهم شک داریم که آیا فاسق است یا نه (معنای فسق واضح است ولی نمی دانیم آیا این فرد عملی که موجب فسق شود را انجام داده است یا نه) در این مودر مشکوک نمی توانیم به دلیل خاص که (لا تکرم الفساق) است تمسک کنیم زیرا این از باب شک در صدق موضوع است و در آن نمی توانیم به دلیل خود آن تمسک کرد مثلا وقتی نمی دانیم مایع مزبور آب است یا شراب نمی توانیم بگوئیم: (خلق الله الماء طهورا) و حکم به طهارت این آب نمائیم از این رو این مخصص در مورد مشکوک لا حجت می باشد و نمی تواند با عام که حجت است و قبل از تخصیص همه ی علماء حتی فساق را شامل می شد مبارزه کند.

ص: ۱۳۰

ثم ان المحقق الخراسانی اجاب عن هذا الاستدلال و قال: حق با محقق نهاوندی است و (لا تکرم الفساق من العلماء) در مورد زید حجت نیست ولی با این وجود این مخصص در عموم عام نیز تصرف کرده است (جعل العام حجه فی غیر عنوان الخاص) یعنی اکرم العلماء حجت است به شرط اینکه عنوان فاسق بر آن مترتب نشود. و به عبارت دیگر قبل از اینکه مخصص بیاید موضوع العلماء بود ولی بعد از آمدن مخصص موضوع اکرام هم باید عالم باشد و هم اینکه فاسق نباشد. از این رو شما احد الجزئین که عالم باشد را در مورد فرد دهم احراز کردید ولی فاسق نبودن را احراز نکرده اید لذا حکم اکرام بر او بار نمی

شود. از این رو عام و خاص در مورد این فرد یکسان هستند؛ چون فاسق بودن احراز نشد خاص از کار می افتد و از آنجا که غیر فاسق بودن را هم احراز نکرده اید عام به زمین می خورد و شبهه ی مصداقی همچنان باقی است و این فرد نه داخل عام است و نه داخل خاص.

توضیح ذلک: عام از یک ظهور و یک حجیت تشکیل شده است مخصص منفصل نمی تواند در ظهور عام تصرف کند زیرا منفصل است و قبل از آمدنش ظهور در عام منعقد شده است ولی می تواند در حجیت عام تصرف کند و بگوید عام دیگر در کل علماء حجت نیست بلکه در خصوص غیر فاسق حجت است.

و ان شئت قلت که موضوع عام به حسب اراده ی استعمالیه محرز است ولی به حسب اراده ی جدیه محرز نیست و آنی که حجت است این است که بتوانیم موضوع عام را به حسب اراده ی جدیه احراز کنیم و اراده ی جدیه به عالم غیر فاسق بودن خورده است و در ما نحن فیه عالم بودن محرز است ولی غیر فاسق بودن محرز نیست.

ص: ۱۳۱

توجه: ما سابقا در ملاحظه ای که به کلام امام داشتیم که قائل بود اگر خاص حجت نباشد مانع هم نیست و ما گفته بودیم که ملازمه ای بین این دو نیست شیء می تواند حجت نباشد ولی مانع باشد محقق خراسانی هم اینجا همین کلام را مطرح می کند که خاص در مورد فرد مشکوک حجت نیست ولی مانع می شود که به عام تمسک کنیم.

ان قلت: در علم اصول خوانده ایم که فرق بین تخصیص و تقیید در این است که تخصیص منفصل، افرادی را از تحت عام خارج می کند ولی به عام عنوان نمی دهد به خلاف تقیید که هم اخراج می کند و هم به مطلق عنوان می دهد مثلا در اعتق رقبه که مطلق است و لا ـ تعتق رقبه کافره که مقید است باعث می شود هم عبد کافر خارج شود و هم عام تبدیل شود به اعتق رقبه مؤمنه و و به عبارت دیگر موضوع عام که بسیط بوده است (رقبه) تبدیل به موضوعی مرکب شود (رقبه مؤمنه).

از این رو چرا محقق خراسانی می گوید که مخصص، عام را در غیر عنوان خاص حجت می کند و این بدین معنا است که مخصص، موضوع عام را مرکب کرده است (عالم و غیر فساق) و حال آنکه کار تخصیص فقط بیرون کردن است نه عنوان دادن.

قلت: این قاعده در جائی صحیح است که با تخصیص ما یک فرد را خارج کنیم مانند اکرم العلماء الا زیدا این اخراج ها به عام عنوان نمی دهد و عام همچنان بسیط باقی می ماند ولی اگر اخراج ما نوعی باشد حتما مخصص به عام عنوان می دهد و شکی در این نیست که عام مرکب می شود.

ص: ۱۳۲

الدلیل الثانی للقائل بالجواز و هو للمحقق النهاوندی ایضا: و هو التمسک بالعموم الاحوالی.

صاحب کفایه این دلیل را ذکر نکرده است

ما باید ابتدا عموم احوالی را توضیح دهیم و سپس به بیان استدلال بپردازیم: اگر شارع گفت: اکرم زیدا موضوع در اینجا دارای اطلاق احوالی است یعنی چه زید قائم باشد یا جالس معمم باشد و یا غیر آن محقق نهاوندی می گوید ما در مورد زید که نمی دانیم فاسق است یا نه به عموم احوالی عام تمسک می کنیم به این بیان که اکرم العلماء می گوید: علماء واجب الاکرام هستند چه عالم باشند چه فاسق و چه مشکوک الحال.

از این عموم احوالی معلوم الفسق خارج شده است و در مابقی به عموم احوالی عام تمسک کرده و آنها را اکرام می کنیم.

یلاحظ علیه:

اصطلاح (عموم احوالی) اشتباه است و صحیح این است که بگوئیم: (اطلاق احوالی) زیرا عموم بر اساس دلالت لفظی پدید می آید ولی در استدلال ایشان، اطلاق احوالی از اطلاق که غیر لفظ است برداشت می شود زیرا وقتی متکلم گفته است العلماء موضوع می باشد عقل می گوید علماء سه حالت دارد. و ثانیا: قبلا گفتیم که اطلاق بدین معنا است که کل ما وقع تحت دائره الطلب تمام الموضوع باشد. مثلا در (اعتق رقبه) رقبه تحت دائره ی حکم قرار گرفته است و خود رقبه تمام الموضوع است. در اطلاق نمی توان گفت سواء کان معلوم العداله او مشکوک العداله و امثال آن و به عبارت دیگر (الاطلاق هو رفض القیود لا الجمع بین القیود.) ولی محقق نهاوندی از باب جمع بین قیود وارد شده است. و ثالثا اطلاق احوالی تابع اطلاق افرادی است به این معنا که اگر فرد داخل عام باقی باشد اطلاق احوالی هم آن را شامل می شود ولی اگر فرد تحت عام داخل نباشد اطلاق احوالی آن هم از بین می رود از این تا فرد مشکوک، داخل عام نباشد از عموم احوالی برخوردار نیست که هنگام شک به آن تمسک کنیم.

ص: ۱۳۳

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۰ آذر ماه ۸۷/۰۹/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

بحث در این بود که کسانی که قائل به جواز تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه هستند برای کلام خود دلائلی را ذکر کرده اند: دلیل دوم این بود که در مورد شبهه به عموم اجوالی عام تمسک کنیم. در جلسه ی قبل به این دلیل سه اشکال وارد کردیم و اکنون اشکال دیگری را اضافه می کنیم: لازمه ی این استدلال این است که یک دلیل (اکرم العلما) هم حکم واقعی را بیان کند و هم حکم ظاهری را یعنی هم دلالت داشته باشد بر اینکه علماء بما هو هو را اکرام کنید (حکم واقعی) و هم اکرم العلماء بما هم مشکوک العداله را (حکم ظاهری) و واضح است که دلیل واحد نمی تواند بر او امر دلالت داشته باشد.

الدلیل الثالث: للشیخ و هو الاستصحاب: بیانه: حکم اکرم العلماء به من رسید و من به هر دلیلی یقین داشتم که زید عالم و واجب الاکرام است و او را اکرام کردم بعد شک کردم که آیا زید در طول این مدت عادل بوده است یا نه با استصحاب می گویم که او سابقا واجب الاکرام بود الان هم همان حکم در مورد او جاری است.

یلاحظ علیه:

اولا: این مورد استصحاب نیست بلکه قاعده ی یقین است و فرق استصحاب و قاعده ی یقین این است که در استصحاب یقین همیشه نسبت به سابق محفوظ است و شک در آینده است ولی در قاعده ی یقین، یقین نسبت به سابق محفوظ نیست به این معنا که حتی نسبت به گذشته هم یقین ندارم و گاه از آن به شک ساری تعبیر می کنند یعنی شکی که به گذشته هم سرایت می کند مثلا- زید روز جمعه عادل بود و الان شک دارم که همچنان بر عدالت باقی است یا نه (استصحاب) ولی گاه امروز شک می کنم که دیروز هم عادل بود یا نه (قاعده ی یقین) ما نحن فیه هم از باب قاعده ی یقین است یعنی به هر دلیل یقین داشتم زید واجب الاکرام است و بعد با دیدن مخصص شک کردم که زید از همان اول فاسق بوده باشد. ثانیا: بحث ما در استصحاب نیست بلکه بحث ما در تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه است.

ص: ۱۳۴

الدلیل الرابع: اللاحجه و المانع.

شیخ محمد هادی تهرانی ۱۳۲۱ از تلامذه ی شیخ انصاری بود ایشان به قاعده ی المقتضی و المانع معتقد بود و احادیث استصحاب را هم بر همین حمل می کرد. مثلا یک شکار چی تیری به سمت انسانی که در مقابل او بود انداخت در اینجا می توان گفت که اگر مانعی در مسیر رفتن تیر به سوی آن انسان نباشد این تیر باید به او اصابت کرده باشد در اینجا می گوئیم که و مقتضی موجود است (پرتاب تیر) و مانع هم مفقود است پس تیر به آن انسان خورده است.

در ما نحن فیه هم می گوید: عام مقتضی است و همه ی علماء حتی فساق را هم شامل می شود غایه ما فی الباب فاسق بودن مانع است بنابراین باید بگویم که مقتضی محرز است ولی مانع محرز نیست از این رو عالم مشکوک را باید اکرام کنیم.

یلاحظ علیه: دلیل بر حجیت قاعده ی مقتضی و مانع وجود ندارد و ما در مبحث استصحاب ضعف قول ایشان را بیان کرده ایم.

از کجا می گوئید که اصل عدم فسق فرد است و این با استصحاب عدم ازلی اثبات می شود که زمانی که متولد نشده بود فاسق نبود و الان هم که شک داریم باید به حکم استصحاب بگوئیم که فاسق نیست. این استصحاب را هم در جای خود ذکر کرده و بطلان آن را بیان کرده ایم.

از این رو در شبهه ی مصداقیه ی مخصص نمی توانیم به عام تمسک کنیم

به مثالی در این مورد توجه کنید: کسی مالی را امانتا در اختیار داشته و مال در دست او تلف شده است در اینجا دلیل عام می گوید: (علی الید ما اخذت حتی تؤدی) ولی مخصص آمده ید امانی را تخصیص می زند حال ما شک داریم که ید فرد امانی بوده است یا عدوانی قدماء در این مورد به عام تمسک می کردند و می گفتند که فرد ضامن است ولی به نظر ما در این مورد نمی توان به عام تمسک کرد و فرد ضامن نیست زیرا خاص (الا الامین) عام را در غیر عنوان خاص حجت می کند یعنی در موردی که فرد امین نباشد و ما نمی دانیم که فرد امین است یا نه به این معنا که هرچند ما یک جزء که ید است را احراز کرده ایم ولی جزء دیگر را که عدوانی باشد احراز نکردیم.

ص: ۱۳۵

ثم ان المحقق الخراسانی اضاف که مخصص گاه لفظی است و گاه لبی (عقلی) دومی عبارت است از: دلیل عقل، اجماع و سیره ی متشرعه. (البته مخفی نیست که دلیل لبی فقط دلیل عقلی است ولی در دو مورد اخیر هم چون لفظ در کار نیست آنها را لبی می گویند)

محقق خراسانی می گوید که اگر مخصص دلیل لبی بود می توان در شبهات مصداقیه ی مخصص به دلیل عام تمسک کرد. مثلا مولی گفته است اکرم جیرانی و عقل ما می گوید که مراد همسایه هائی هستند که دوستدار مولی هستند نه کسانی را که دشمن مولی هستند حال اگر در مورد همسایه ای شک کنیم که آیا دوستدار مولی است (که تحت عام باقی است) و یا دشمن او (که با دلیل عقلی خارج شده باشد) در اینجا محققخراسانی قائل است که باید به دلیل عام تمسک کرد.

اول باید دید که دلیل محقق خراسانی در این کلام چیست و ثانیا کلامش درست است یا نه.

نکته: قبل از ورود بحث می گوئیم که محقق خراسانی این بحث را در این فصل ذکر کرده است ولی حقش این بود که در فصل قبل که شبهه مفهومیه بود نیز آن را ذکر می کرد و ما در فصل قبل هم مطرح کردیم که در مخصص لبی هم (مانند لفظی) چهار شق متصور است و مانند مخصص لفظی متصل و منفصل و دوران بین اقل و اکثر و دوران بین متباینین در آن راه دارد.

توجه: البته محقق خراسانی فقط در یک قسم می گوید که می توان به عام تمسک کرد و آن جایی است که مخصص اقل و اکثر باشد.

ص: ۱۳۶

دلیل محقق خراسانی این است: بین مخصص لفظی و لبی فرق است. اگر مخصص لفظی باشد مولی دو حجت بر مکلف دارد یکی لفظ عام و دیگری لفظ خاص که بحثش گذشت. ولی در جائی که مخصص لبی است مولی یک حجت بر مکلف القاء کرده است که همان عام است و همه افراد را در بر گرفته است سپس عقل ما مواردی را خارج کرد. این حکم عقل نمی تواند حجت مولی (عام) را بر زمین بزند و فقط در جائی که یقین به خروج داریم از آن عام صرف نظر می کنیم ولی در مشکوک الحال حکم عقل توانائی ندارد که حجت لفظی مولی را تخصیص بزند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۱ آذر ماه ۸۷/۰۹/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه خاص می باشد. در جلسه ی قبل گفتیم که به نظر ما نمی توان در این مورد به عام تمسک کرد ولی محقق خراسانی در تمسک به عام بین مخصص لفظی و لبی فرق قائل شده است و در مخصص لفظی با ما هم عقیده است و تمسک به عام را جایز نمی داند ولی در مخصص لبی تمسک به عام را جایز می شمرد.

محقق خراسانی در این مقام تفصیلی را ارائه می دهد و می گوید: در مخصص لبی گاه مخصص از ضروریات عقل است به این معنا که این مخصص تا حدی واضح است که ممکن است مولی بنابر اعتماد بر درک مکلف دیگر آن را استعمال نکند و هرچند در مقام بیان است ولی این مخصص را ذکر نکند و به ذکر عام اکتفاء نماید. این مورد مانند مخصص لفظی است و نمی شود در مورد شک به عام تمسک کرد.

ص: ۱۳۷

ولی اگر مخصص نظری باشد و عقل باید ابتدا فکر کند و بیاندیشد بعد به این مخصص دست یابد. در این مورد هنگام شبهه ی مصداقیه ی خاص می توان به عام تمسک کرد.

محقق خراسانی برای این مطلب سه دلیل می آورد:

بین مخصص لفظی و لبی فرق است زیرا در مخصص لفظی مولی دو حجت بر مکلف القاء کرده است یکی (اکرم العلماء) است و دیگری (لا تکرم الفساق من العلماء) و ما برای جمع بین این دو دلیل باید اظهر (خاص) را بر ظاهر (عام) مقدم کنیم که نتیجه اش این می شود که موضوع عام، که بسیط بود و فقط علماء را شامل می شد به شکل مرکب در آمده به علماء غیر فاسق تبدیل شود. در این صورت در مورد شک نمی توان به عام تمسک کرد زیرا این فرد عالم بودنش احراز شده است ولی فاسق نبودنش احراز نشده است. ولی اگر مخصص لبی باشد و از ضروریات نباشد بلکه نظری باشد در این صورت مولی یک حجت اقامه کرده است که همان عام است و مخصص لبی دیگر حجت القاء شده از طرف مولی نیست ولی از طرفی چون عقل هم حجت است، فقط به صورت یقین بسنده میکنیم ولی در مورد مشکوک به همان عام تمسک می کنیم چرا که عقل آنقدر قدرت ندارد که حتی در مورد مشکوک هم در حجت القاء شده از طرف خداوند دخالت کند. سیره ی عقلاء بر این است که اگر عبد مشکوک العدو را اکرام نکند مولی او را مؤاخذه می کند و به او می گویند که از حجت قطعی (اکرم جیرانی) چرا

بـدلیل شـک صـرف نظر کرده ای. در این موارد ممکن است تمسک به عموم کنیم و حال فرد را احراز کنیم (التمسک بعموم العام لاحراز حال الفرد) مثلا در مثال لعن الله بنی امیه قاطبه که می میـدانیم که این عام، مؤمن و خیِّری که از بنی امیه باشـند را شامل نیست از این رو کسـی ماننـد سـعید بن عاص که هرچنـد از بنی امیه بود ولی محب اهل بیت هم بود در محدوده ی لعن داخـل نیست حـال اگر در فردی شک کردیم که آیا او هم محب اهل بیت است یا نه در اینجا به عموم عام تمسک می کنیم و می گوئیم عموم لعن ملازم با این است که این فرد مشـکوک، مؤمن نباشـد و مشـمول لعن خداوند باشد و الا اگر مؤمن باشـد تخصـیص زائد لازم می آید (مثلا باید بگوئیم الا فلان فرد مشکوک) و اصل این است که عموم عام محفوظ است و تخصیص زائدی بر آن وارد نشده است.

ص: ۱۳۸

یلاحظ علی الامر الاول: اینکه می گوئید بین لفظی و لبی فرق است که در لفظی مولی دو حجت القاء کرده است ولی در لبی فقط یک حجت القاء کرده است که همان عام می باشد این کلام بر خلاف مبنا است زیرا عقل هم از حجت ها محسوب می شود و وقتی حجت شد دیگر فرق نمی کند که مولی به آن تلفظ کند یا نکند و عقل هم حجتی است که از طرف مولی که بر عبد القاء شده است.

با این بیان بین عقل ضروری و عقل نظری فرقی نیست و هر دو حجت اند و عقل نظری هم مانند عقل ضروری و مخصص لفظی می باشد و با وجود مخصص لبی نمی توان در مورد شک به عام تمسک کرد زیرا این مخصص همانند مخصص لفظی به عام عنوان می دهد و عام را از بساطت در آورده مرکب می کند (الجیران و عدم کونهم عدوا للمولی) و در مورد مشکوک هرچند جیران بودن آنها ثابت است ولی اینکه عدو مولی نباشد محرز نیست در نتیجه نمی توان به عام تمسک کرد و او را هم اکرام نمود.

و یلاحظ علی الدلیل الثانی: این مطلب که عقلاء عبد را در صورت اکرام نکردن مشکوک العداوه مورد مؤاخذه قرار می دهند خود اول کلام است خصوصا اگر دوران امر بین المحذورین باشد یعنی دوست مولی اکرامش واجب و عدو مولی اکرامش حرام باشد در این صورت اگر مورد مشکوک را اکرام نکند مورد سرزنش عقلاء قرار نمی گیرد.

و یلاحظ علی الدلیل الثالث: تمسک به عام و احراز حال فرد فقط در تخصیص افرادی صحیح است نه در تخصیص عنوانی.

ص: ۱۳۹

توضحیه: گاه تخصیص، عنوانی است مانند (اکرم العلماء) و (لا تکرم الفساق من العلماء) که آنی که خارج شده است عنوان فاسق است و وقتی عنوان خارج شود عام از بساطت بیرون آمده و موضوعش مرکب می شود (علماء و غیر فساق) و در مورد مشکوک نمی توان به عموم عام تمسک کرد ولی گاه تخصیص افرادی است مثلا مولی می گوید اکرم العلماء غیر زید، غیر عمرو، ... در این مورد هرچند جامع بین این افراد فاسق بودن است ولی عنوان فاسق مخصص نیست و به بیان دیگر هرچند عنوان الفاسق بر آنها مترتب است ولی مولی با آن عنوان این افراد را بیرون نکرده است در اینجا هنگام شک به عموم عام تمسک می کنیم

مثالی که محقق خراسانی در مورد لعن الله بنی امیه قاطبه بیان کرده است از باب قسم دوم است صحیح است که اگر در فردی شک کردیم که محب اهل بیت است یا نه می توانیم به عموم عام تمسک کرده بگوئیم که این فرد خارج نشده است و در محدوده ی لعن الله قرار دارد.

خلاصه آنکه این مطلب اخیر صحیح است ولی در صورتی که مخصص افرادی باشد ولی اگر مخصص عنوانی باشد این قاعده در آن جاری نیست.

تم الکلام فی تبیین ما قاله صاحب الکفایه

ثم تا الان قائل بودیم که نمی توان به عام تمسک کرد ولی عده ای تفصیلی ارائه کرده اند که به بیان آنها می پردازیم فنقول: در تمسک به عام در شبهات مصداقیه ی مخصص سه تفصیل وجود دارد.

ص: ۱۴۰

الاول للشیخ الانصاری

الثانی للمحقق النائینی

الثالث و هو قولنا

التفصیل الاول: للشخ الانصاری. تفصیل ایشان همان تفصیل محقق خراسانی است که می فرماید اگر این مخصص عنوانی باشد به این معنا که مولی طبق عنوان و طبق ملاک موردی را بیرون کرده باشد. مثلا گفت اکرم العلماء و بعد گفت لا تکرم الفساق من العلماء که فاسق گاه بر اساس یک عنوان و گاه بر اساس یک ملاک بیرون شده است در این مورد هنگام برخورد به شبهه ی مصداقیه ی مخصص نمی توانیم به عام تمسک کنیم. ولی گاه اگر مولی مخصصی وارد کرده است (و لو لفظی) ولی نه به عنوان و ملاک بلکه فرد فرد را بیرون کرده است. غایه ما فی الباب همه ی آن افراد تحت یک عنوانی جمع آمده اند ولی کلام مولی به آن عنوان ناظر نبوده است. شیخ قائل است که در این مورد می توان به عموم عام تمسک کرد

اما در اولی نمی توان به عموم عام تمسک کرد به دو دلیل:

الدلیل الاول: وقتی مخصص عنوانی باشد در حقیقت عام را در غیر عنوان خاص حجت قرار می دهد و عام را مرکب می کند (علماء و غیر فساق) از این رو برای اکرام کردم هم باید عالم بودن فرد احراز شود و هم فاسق نبودن آن از این رو فرد مشکوک چون فاسق نبودنش احراز نشده است نمی توان او را اکرام کرد.

الدلیل الثانی: اگر در مورد شک توقف کنیم و فرد مشکوک را اکرام نکنیم تخصیص زائد لازم نمی آید یعنی همان تخصیص به الا الفساق کافی است و تخصیص دیگری بر عام تحمیل نمی شود.

ص: ۱۴۱

ولی اگر مخصص عنوانی نباشد بلکه افرادی باشد (صورت دوم) ضد دو دلیل اول در اینجا جاری است یعنی:

اولا: مخصص به عام عنوان نمی دهد و عام را مرکب نمی کند و این افراد که استثناء شده اند موجب نمی شود که مرکب شود یعنی بشود العلماء غیر زید و العلماء غیر عمرو و هکذا.

و ثانیا: اگر در مورد شک توقف کنیم و فرد مشکوک را اکرام نکنیم موجب می شود که تخصیص زایدی بر عام تحمیل شود یعنی اگر در مورد بکر شک کنید و او را اکرام نکنید موجب می شود که الا بکرا را هم بر آن افراد که نباید اکرام شود اضافه کنید.

اشکال این تفصیل این است که شیخ انصاری این را در فرق بین مخصص لفظی و لبی آورده است و حال آنکه این تفصیل در لفظی هم راه دارد همان طور که در مثالی که زید واضح شد.

بله غالبا تخصیص های لفظی عنوانی است و تخصیص های لبی افراد هستند ولی ملاک لفظی و لبی نیست بلکه ملاک همان عنوانی و افرادی است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۲ آذر ماه ۸۷/۰۹/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

بحث در تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه خاص است. نظر ما این بود که در این مورد نمی توانیم به عموم عام تمسک کنیم و مورد مشکوک را داخل تحت عام نمائیم.

علماء بعضا در این مورد قائل به تفصیل شدند و اکنون به تفصیل دوم رسیده ایم فنقول:

التفصیل الثانی للمحقق النائینی: ایشان بین آنجا که مخصص در مقام بیان عنوان است و آنجا که در مقام بیان ملاک است فرق می گذارد.

ص: ۱۴۲

مخصص گاه عنوان است ولی با این وجود در مقام بیان ملاک نیست. در اینجا نمی شود به عام تمسک کرد مثلا امام صادق به شکل عام فرمود: (فانظروا الی رجل روی حدیثنا و نظر فی حرامنا و حلالنا و عرف احکامنا) معنای این حدیث این است که به هر مجتهدی می توان مراجعه کرد چه عالم عادل باشد و چه فاسق ولی دلیل دیگر به ما گفت که حتما باید عادل باشد و به فاسق نمی شود مراجعه کرد. در این مثال فاسق بودن عنوان است و به عام عنوان می دهد و موجب می شود که عام مرکب شود. در این قسم در شبهه ی مصداقیه مخصص نمی شود به عام تمسک کنیم زیرا عام از اینکه عام باشد خارج شده است (لان المخصص جعل العالم حجه فی غیر عنوان المخصص.) ولی گاه مخصص بیانگر عنوان حکم نیست بلکه ما را به ملاک حکم راهنمایی می کند مثلا عامی داریم که می گوید: (اللهم العن بنی امیه قاطبه) و بعد به شکل خاص مثلا گفته است (الا

المؤمن). این مخصـص ملاک را بیان می کند یعنی به ما می فهماند ملاک لعن غیر مؤمن بودن است (توجه مخصص در اینجا ملاکی که در عام است را تخصـیص می زند و ملاک در مخصص وجود ندارد بلکه ما از مخصص به ملاکی که در عام است منتقـل می شویم). در این صورت هنگـام شـک نمی توان به عام تمسک کرد یعنی نمی توان گفت: (اللهم العن بنی امیه قاطبه غیر المـؤمنین) زیرا لعـن از همـان اول مـؤمنین را شامـل نیست فیبغی العـام علی بسـاطته. از این رو هنگـام شـک به عمـوم دلیل تمسک می کنیم. سپس اضافه می کند:

ص: ۱۴۳

ان قلت: حال چند نفر مانند فرزندان سعید بن عاص اللهم العن خارج شده اند ه در تاریخ است که آنها ولایتی و محب بنی امیه بودند از این رو چرا با وجود این استثنائات لعن الله بنی امیه قاطبه وارد شده است و این سه استثناء نخورده اند

قلت لعل مصلحت درتاخیر بیان بود و بر این بود که اول عام وارد شود و بعد مخصص مؤخرا بیان شود.

سپس می گوید: اگر شک کردیم که موردی از قبیل عنوان است که قابل اخذ باشد و یا از قبیل ملاک است که قابل اخذ نباشد در اینجا به دو ظن اکتفاء می کنیم و بر ملاک حمل می کنیم:

۱. لعل عموم عام افاده ی این ظن را می کند که مورد از قبیل عنوان نیست بلکه از قبیل ملاک است.

۲. لعل آنی که موضوعا برای اجماع و سیره است از قبیل ملاک باشد نه عنوان.

یلاحظ علیه:

اولا: از استثناء این سه نفر متوجه می شویم که ملاک در عام فراگیر نیست و به عبارت دیگر با توجه به این استثناء متوجه شدیم که افرادی می توانند استثناء شوند از این رو هنگام وجود احتمال، چگونه هنگام شک می توانیم به عموم عام عمل کنیم و چه بسا هرچند اراده ی استعمالی اعم است ولی اراده ی جدیه علاوه بر این سه مورد مورد چهارمی را هم شامل نشود.

از این اشکال می توان جواب داد که با اصل تطابق اراده ی استعمالیه با جدیه این شک ها را برطرف می کنیم و می گوئیم که همه ی مشکوک ها داخل در عام است.

ص: ۱۴۴

و امـا اشـکال دوم که مهم است این است که محقق نائینی گفت: عناوین بر دو قسم است که گاه قابل اخـذ در عام است مانند الا الفاسق ولی گاه مخصص، ما را به ملاک عام رهنمون می شود که در این صورت نمی توان آن را در متعلق عام اخذ کرد و هنگام شک نمی توان به عام تمسک کرد . مشـکل آن این است که ایشان بین اراده ی استعمالیه و جدیه خلط کرده است آنی که قابل اخذ نیست اراده ی استعمالیه است ولی در اراده ی جدیه قابل اخذ است.

در اراده ی اسـتعمالیه نمی توان گفت که لعن الله بنی امیه غیر المؤمنین ولی از لحاظ اراده ی جـدیه قطعا لعن مخصـص به بنی امیه ای است که مؤمن نباشـد از این رو موضوع مرکب از دو قیـد می شود یکی کونه من بنی امیه و دومی کونهـا غیر مؤمن از این در فرد چهارم شک می کنیم که هرچند از بنی امیه است ولی آیا مؤمن هم هست یا نه از این رو نمی شود به عام تمسـک کرد.

اشـکال سوم این است که اگر در موردی شـک کردیم که آیـا از قبیـل عنوان قابـل اخـذ است یـا از قبیـل عنوان غیر قابـل اخذ (ملاک) این را ملحق به دومی می کنیم زیرا دو ظن در دست ما وجود دارد: یکی می گوید ملاک عام در چهارمی هم هست و دوم اینکه آنی که در سیره و اجماع آمده است را بر ملاک حمل می کنیم و جواب آن این است که هر دو ظن است و اصل عدم حجیت ظن می باشد.

ص: ۱۴۵

و ههنا تفصیل ثالث و هو لنا: اگر حکم عام طبع اولیه ی موضوعش حرمت باشد و از آن مواردی خارج شده باشد در این صورت اگر در مورد دیگری هم شک کنیم سیره ی فقهاء بر این است که بر عموم عام تمسک می کنید و ما چند مثال ذکر کنیم:

در قرآن آمده است: (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ) (نور آیه ی ۳۰) این آیه عام است ولی از آن فهمیده می شود که اصل اولیه در اسلام این است که نظر مماثل به غیر مماثل حرمت است ولی در آیه ی بعدی مواردی خارج شده است: (وَ لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبائِهِنَّ أَوْ آباءِ بُعُولَتِهِن ...) حال زنی در مجلس نشسته است و ما نمی دانیم جزء محارم است یا نه. از لحاظ قاعده ی اصولیه نمی شود به عام تمسک کرد زیرا در اینجا عام مرکب می شود از حرمت به غیر مماثل و آنکه او غیر محرم باشد. در اینجا با اینکه جزء دوم محرز نیست و نباید به عام تمسک کرد ولی به آن تمسک می کنند و تمام فقهاء می گویند اگر شک کنید که زن جزء محارم است یا نه نمی شود به او نگاه کرد.

در آیه ی ۳۱ سوره ی نور آمده است: (وَ لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبائِهِنَّ أَوْ آباءِ بُعُولَتِهِن ...) در اینجا عام عدم جواز ابداء زینت در مقابل غیر مماثل است و تعدادی از محارم از آن استثناء شده است حال اگر مردی باشد و زن نداند که او محرم است یا نه به عام تمسک می کنند و حکم به حرمت ابداء زینت می کنند.

در مورد وقف به شکل عام آمده است که (الوقف لا یباع و لا یرهن الا فی مواضع عشره) حال متولی وقف وقف را می فروشد و من شک می کنیم که این مورد جزء موارد عشره است یا نه در اینجا به لا یباع تمسک می کنند و حال آنکه طبق قاعده ی گذشته به عام نمی شود تمسک کرد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۱۳ آذر ماه ۸۷/۰۹/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه خاص است. نظر ما این بود که در این مورد نمی توانیم به عموم عام تمسک کنیم و مورد مشکوک نه در تحت عام قرار می گیرد و نه در تحت خاص.

علماء بعضا در این مورد قائل به تفصیل شدند و اکنون به تفصیل سوم رسیده ایم که نظر ماست که عبارت است از اینکه اگر حکم عام طبع اولیه ی موضوعش حرمت باشد و سپس با تخصیص مواردی از تحت آن خارج شده باشد در این صورت اگر در مورد دیگری هم شک کنیم سیره ی فقهاء بر این است که بر عموم عام تمسک می کنند و ما چند مثال ذکر کردیم و امروز به موارد دیگری اشاره می کنیم:

شیخ در رسائل در مبحث اصاله الصحه و در متاجر در اواخر بیع می گوید که اگر کسی بر میت نماز بخواند و ندانیم نمازش صحیح است یا باطل در آن اصاله الصحه جاری می شود ولی اگر کسی غیر از ولی مال یتیم را بفروشد در آن اصاله الصحه جاری نمی شود. علتش این است که طبع اولی نماز میت بر صحت است ولی بیع مال یتیم اصلش بر فساد است الا موارد جزئی که غبطه بودن برای یتیم احراز شود در این مورد با وجود اینکه این از باب شبهه ی مصداقیه است ولی هنگام شک به همان دلیل عام تمسک می شود.

ص: ۱۴۷

و مانند اینکه اصل در لحوم دریائی حرمت است (یحرم اکل السمک الا ان یکون ذا فلس) حال نوعی ماهی پیدا شد و نمی دانیم فلس دارد یا نه در اینجا به عام عمل می شود و حال آنکه شبهه مصداقیه است و در آن نباید به عام عمل کرد.

ان قلت: اصل در نجاسات فساد و حرمت است و حال آنکه ما در مشکوک به این اصل عمل نمی کنیم.

قلت: اسلام امور نجاسات را آسان گرفته است و برای اینکه حرجی برای مسلمانان پیش نیاید گفته است: (کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر.)

صاحب کفایه نکته ای را تحت ایقاظ مطرح می کند که مطلب پیچیده و مهمی را در بر دارد فنقول:

ایقاظ: اینکه گفتیم در شبهه ی مصداقیه نمی شود به مخصص عمل کرد برای این است که نمی دانیم فرد فاسق است یا عادل و نمی شود به عام عمل کرد زیرا موضوعش مرکب از علم و عدم فسق است و به خاص نمیشود عمل کرد زیرا فسق او ثابت

نشده است.

حال که دست ما از دلیل اجتهادی کوتاه شد باید سراغ اصول عملیه برویم و می گوئیم اگر فرد مشتبه حالت سابقه داشته باشد به آن عمل می کنیم. حالت سابقه گاه مطابق مخصص است و گاه مطابق عام است مثلا دیروز عادل بود و امروز نمی دانیم به عدالت باقی است یا نه. با استصحاب عدالت، مورد در تحت عام داخل می شود و هکذا اگر دیروز فاسق بود که مورد با اجرای استصحاب تحت مخصص داخل می شود.

ص: ۱۴۸

اگر چنین حالت سابقه ای در کار نباشد که در گذشته موضوعی شفاف وجود داشته باشد که بتوان آن را استصحاب کرد، بعضی گفته اند که اصلی در کار است به نام اصل عدم ازلی که این اصل منقح موضوع است و موجب می شود حکم کنیم که مورد تحت عام داخل است (در همه ی موارد، استصحاب عدم ازلی مورد مشکوک را فقط در تحت عام داخل می کند نه در تحت مخصص)

محقق خراسانی چهار قضیه مطرح می کند که عبارتند از:

المخصص المتصل بنحو الوصف مانند اکرم العلماء العدول. المخصص المتصل بنحو موجبه ی المعدوله مانند اکرم العلماء غیر الفساق. المخصص المتصل بنحو الاستثناء مانند اکرم العلماء الا الفساق. المخصص المنفصل.

محقق خراسانی قائل است که اصل عدم ازلی در دوتای اول جاری نیست ولی در دوتای اخیر جاری است.

اما در دوتای اول استصحاب جاری نیست زیرا اصل مثبت هستند و ما در اصول خوانده ایم که در مستصحب فقط لوازم شرعیه بار می شود نه عقلیه و عرفیه و در این دو مثال زید عالم است ولی نمی دانیم فاسق هم هست یا نه

اما در مثال اول که لسان دلیل چنین است (اکرم العلماء العدول) نمی توانیم با استصحاب عدم ازلی عدول را استصحاب کنیم زیرا عدول امری است وجودی و آن را نمی توان استصحاب کرد (زیرا در سابق که زید نبود عدلی هم نبود) از این رو باید استصحاب عدم فسق را استصحاب کنیم و بگوئیم سابقا قبل از تولد زید فاسق نبود و سپس که دنیا آمد و وارد اجتماع شد نمی دانیم فاسق شد یا نه همان عدم فسق قبل از تولد را استصحاب می کنیم و از آن می فهمیم که پس عادل بوده است و از آنجا که عدالت لازمه ی عقلی عدم فسق است نمی توان آن را استصحاب کرد.

ص: ۱۴۹

بله اگر عـدم فسق را استصـحاب کنیم اثر شـرعی نـدارد و باید لازمه ی عقلی آن را که عدالت است ثابت کنیم ولی این همان اصل مثبت می شود.

و اما در مثال دوم هم نمی توان استصـحاب کرد. در اینجا موضوع غیر الفساق است و مشـکل اصل مثبت قبلی را نـدارد ولی با ایـن وجـود علت عـدم استصـحاب این است که آنچه در لسـان دلیـل است مـوجبه ی معـدوله است. برای توضـیح بایـد گفت: قضایـای هسـتند که به وجود موضوع احتیـاج دارنـد که یکی از آنها موجبه ی معـدوله است یعنی بایـد موضوعی وجود داشـته باشـد که بتواند به عالم و غیر الفساق بودن متصف شود (واضح است که اتصاف یک شـیء به شـیء متوقف بر وجود موضوع است) و حـال آنکه مستصـحب مـا سالبه ی محصـله است که با عـدم موضوع می سازد زیرا زیـد در سابق نبود و فاسق هم نبود (سالبه ی محصـله) و به بیان دیگر عقل می گویـد اگر آن سالبه ی محصـله باقی است الان در قالب موجبه ی معدوله است که این هم اصل مثبت می شود.

اما در مورد سوم قبلا گفتیم که خاص به عام عنوان می دهد و موضوع بسیط عام را مرکب می کند و در مورد شک نمی توان به عام عمل کرد.

اما در مورد چهارم چون خاص منفصل است (به نظر محقق خراسانی) به عام عنوان نمی دهـد و عام بر عموم خود باقی است و در مورد شک می توان به عام عمل کرد. (ولی نظر ما در این مورد هم این است که به عام می توان تمسک کرد کما مر).

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۷ آذر ماه ۸۷/۰۹/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

در بحث های گذشته گفتیم که در شبهه ی مصداقیه ی مخصص نمی توانیم به عام تمسک کنیم و از آنجا که فرد مشکوک نه در تحت عام داخل است و نه در تحت خاص ناچار شدیم که به اصول عملیه مراجعه کنیم.

محقق خراسانی در اینجا قائل است که با اجرای اصلی موضوعی می توانیم ثابت کنیم این مورد مشکوک تحت عام است.

توجه: اصل گاه حکمی است مانند اصاله الاباحه و اصاله الطهاره ولی اصل موضوعی در موضوع جاری می شود مانند اصل عدم ازلی که به بحث آن خواهیم پرداخت.

در جلسه ی قبل بیان کردیم که بنا به گفته ی محقق خراسانی چهار نوع مخصص وجود دارد:

۱. المخصص المتصل بنحو الوصف مانند اکرم العلماء العدول.

۲. المخصص المتصل بنحو موجبه ی المعدوله مانند اکرم العلماء غیر الفساق.

۳. المخصص المتصل بنحو الاستثناء مانند اکرم العلماء الا الفساق.

۴. المخصص المنفصل.

محقق خراسانی دو مورد اول را در کفایه ذکر نکرده است زیرا قائل است که اصل در آنها جاری نیست و علت عدم اجرای اصل در آنها را دیروز توضیح دادیم.

ایشان در دو مورد اخیر قائل است که اصل استصحاب در آنها جاری است و بیانش این است که در مورد سوم، با آمدن استثناء فقط فساق بیرون شده است و الا الفساق به عام عنوان نمی دهد و آن را از بساطت بیرون نمی آورد.

ص: ۱۵۱

و هکذا اگر مخصص منفصل باشد که به عقیده ی ایشان چون منفصل از عام فاصله دارد نمی تواند به عام عنوان می دهد و عام همچنان بر بساطت خود باقی است.

و به بیان دیگر در این دو مورد برای اکرام کردن فرد مشکوک و داخل کردن آن تحت عام به دو چیز احتیاج داریم یکی اینکه داخل در تحت علماء باشد که بالوجدان داخل است و دیگر اینکه عدم عنوان فسق را اثبات کنیم که آن هم با اصل عدم ازلی ثابت می شود.

خلاصه آنکه در دو مورد اول مخصص به خاص عنوان می دهد و آن را از بساطت در می آورد بخلاف دو مورد اخیر.

بعد مثال می زند که در روایت آمده است که (المراه تری الدم الی خمسین الا القرشیه) و زنی است که بعد از پنجاه سال همچنان خون می بیند و ما نمی دانیم قرشیه است که خونش محکوم به حیض باشد و یا غیر قریشه است که خونش محکوم به استحاضه باشد. این از قبیل قسم سوم است یعنی می گوئیم (الا القرشیه) به عام عنوان نمی دهد و عام در همان بساطت خود که لفظ مراه است باقی است. غایه ما فی الباب زنان قریشه استثناء شده اند از این رو برای شناخت مورد خارجی هم باید احراز کنیم که مراه است و هم اینکه داخل در عنوان خاص نیست اولی را با وجدان ثابت می کنیم و دومی را با اصل عدم ازلی یعنی ماهیت این زن در دوران آدم نه وجودی داشت و بالتبع قرشی هم نبود یکی از این عدمها موجود شد یعنی زن بوجود آمد ولی نمی دانیم قرشی بودن هم منقلب به وجود شده است یا نه این را با استصحاب عدم ازلی ثابت می کنیم (به تعبیر صاحب کفایه عدم انتساب آن را به قریش که از ازل هم چنین تناسبی نداشت را ثابت می کنیم) و می گوئیم خون زن محکوم به استحاضه است.

ص: ۱۵۲

چیزی که بایـد توجه کنیم این است که این اصـل موجب می شود که این فرد هم مصـداقی باشـد که در تحت عـام است. و به بیـان دیگر خود عام نمی توانست آن را در تحت خود قرار بدهـد ولی به واسـطه ی اجرای اصل عـدم ازلی این مورد داخل در تحت عام شده است.

اذا علمنا کلام الکفایه فنقول:

بحث ما در دو مقام مطرح می شود: مقام ثبوت و مقام اثبات.

در مقام ثبوت بحث در این است که کلام محقق خراسانی که می گویـد اسـتثناء و مخصـص منفصل در عام تصـرف نمی کند فقط در مورد اراده ی اسـتعمالیه صـحیح است ولی بر اساس استعمال جدیه صحیح نیست زیرا مخصص مزبور در موضوع اراده ی جـدیه تصـرف می کنـد از این رو باید دید که مال وقع تحت العام که الان مضـیق شده است چه چیزی است. ثبوتا قضایائی که این مورد مطرح است یکی از این سه مورد است:

قضـیه ی موجبه ی معدوله: المراه غیر القرشیه تری الدم الی خمسین. قضیه ی موجبه ی سالبه المحمول: المراه التی هی لم تکن قرشیه تری الدم الی خمسین قضیه ی سالبه ی محصله: المراه التی لم تکن قرشیه تری الدم الی خمسین

اصلی که محقق خراسانی مطرح می کند در مورد اول و دوم راه ندارد و فقط در سومین مورد متصور است.

اما اصل عدم ازلی در اول و دوم به دو دلیل به کار نمی آید:

دلیـل اول: قیـدی که به عام عنوان می دهـد در این دو مورد وجودی است (هر دو قضـیه موجبه است) و حال آنکه استصـحاب عدم ازلی امری عدمی می باشد و استصـحاب کردن امری عدمی و اثبات امر وجودی ازمصادیق اصل مثبت است. متیقن قضـیه ی سـالبه ی محصـله است زیرا می گـوئیم (اذ لم تکن المراه موجوده فلم تکن قرشـیه) ولی قضـیه ی مشـکوکه قضـیه ی موجبه سـالبه المحمول است چرا که مراه بوجود آمـده است و فقط در وصف آن که قرشـیه است یا نه شک داریم و واضـح است که استصـحاب سالبه ی محصـله که موضوعی نـداشت (عـدم مراه) و اثبات قضـیه ی موجبه که سالبه المحمول است از قبیل اصول مثبته می باشد.

ص: ۱۵۳

بله اگر ما وقع تحت العام مورد سوم باشد چون قضیه سالبه است اصل عدم ازلی در آن جاری است به این معنا که این مراه قرشی نبوده است زیرا اصلا موجود نبوده است و اصل این است که الان هم بر همان حال قبلی که عدم قرشیه بوده است باقی است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۸ آذر ماه ۸۷/۰۹/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

بحث در این بود که در شبهه ی مصداقیه ی خاص نمی توان به عام تمسک کرد و از آنجا که فرد مشکوک نه در تحت عام داخل است و نه در تحت خاص ناچار شدیم که به اصول عملیه مراجعه کنیم.

محقق خراسانی قائل بود که با اجرای استصحاب عدم ازلی می توان برای عام مصداق درست کرد. ایشان برای توضیح این مطلب به این حدیث تمسک می کرد: (المراه تری الدم الی خمسین الا القرشیه) که زنی که بعد از پنجاه سال همچنان خون می بیند اگر قرشی باشد خونش حیض است و الا استحاضه در اینجا نمی توانستیم به عام تمسک کنیم ولی با اصل عدم ازلی می توانیم بگوئیم این زن که نمی دانیم قرشی است یا غیر قرشی داخل در تحت عام است زیرا اصل این است که در ازل چنین زنی خلق نشده بود و در نتیجه به صفت قرشیه هم متصف نبود و حال که زن متصف به وجود شده است نمی دانیم متصف به قرشیه هم شد یا نه اصل عدم اتصاف است.

ما در مقام جواب گفتیم که گاه بحث را ثبوتا پیگیری می کنیم و گاه اثباتا. با توجه به مقام ثبوت اینکه محقق خراسانی می گوید استثناء و مخصص منفصل در عام تصرف نمی کند کلامش فقط در مورد اراده ی استعمالیه صحیح است ولی بر اساس استعمال جدیه صحیح نیست زیرا مخصص مزبور در موضوع اراده ی جدیه تصرف می کند.

ص: ۱۵۴

همچنین گفتیم که بر اساس مقام ثبوت سه احتمال وجود دارد که عبارت بودند از

قضیه ی موجبه ی معدوله: المراه غیر القرشیه تری الدم الی خمسین. (در منطق منظومه برای این مورد به زید لا کاتب مثال می زند) قضیه ی موجبه ی سالبه المحمول: المراه التی هی لم تکن قرشیه تری الدم الی خمسین (در منطق آمده است که صفتی سالبه را بر موضوع حمل کنیم) قضیه ی سالبه ی محصله: المراه التی لم تکن قرشیه تری الدم الی خمسین (یعنی اذا لم تکن المراه قرشیه فهی تری الدم الی خمسین)

اگر دو مورد اول و دوم باشد اصل جاری نیست بخلاف مورد اخیر و توضیحش گذشت و خلاصه ی آن این است که در روایت که آمده است (المراه تری الدم الی خمسین الا القرشیه) محمول (تری الدم) است که فقط بر امری وجودی بار می شود نه بر امری عدمی و در متن تهذیب تفتازانی آمده است: (و لابد فی الموجبه من وجود الموضوع اما محققا کما فی الخارجیه و اما مقدرا کما فی الحقیقیه و اما ذهنا کما فی الذهنیه) یعنی تمام قضایای موجبه باید موضوعی داشته باشند. (باید توجه داشت

که قضایای خارجیه با قضایای شخصیه تفاوت دارد و فرق آندو این است که مثلا زید قائم شخصیه است ولی قضیه ی خارجیه این است که فقط محدود به یک زمان خاص باشد مانند قتل من فی العکس و نهب من فی الدار) قضیه ی حقیقیه هم قضیه ای است که در عمود زمان می توانـد تحقق یابـد مانند: المسـتطیع یجب علیه الحج که هر زمان را شامل می شود و قضـیه ی ذهنیه هم قضیه ای است که تشخص خارجی اش را از آن جدا می کنیم و در ذهن تحقق می یابد.

ص: ۱۵۵

در اینجا هم بدلیل کلمه ی (تری) می گوئیم که حتما باید موضوع این قضیه موجود باشد از این رو فقط باید از صورت اول و دوم سخن بگوئیم ولی در مورد سوم را نمی توان داخل کرد زیرا موجب تناقض می شود به این بیان که تناقض در این است که (تری الدم) می گوید که موضوعش باید در خارج موجود باشد ولی صدر این قضیه می گوید که اگر مراه هم نباشد باز قضیه صادق است از این رو برای رفع تناقض مجبوریم که فقط سراغ دو مورد اول برویم.

ان قلت: در استصحاب خواندیم که اصل ممکن است حدوثا اثر شرعی نداشته باشد ولی بقاء ذو اثر شرعی باشد مثلا پسر در زمان حیات پدر زنده بود و حال هر دو مرده اند و زمان وفات پدر معلوم است که شنبه از دنیا رفته است ولی در مورد پسر نمی دانیم که جمعه فوت کرده است یا یکشنبه در اینجا حیات پسر تا زمان ممات پدر را استصحاب می کنیم (باید توجه داشت که این اصل در پدر جاری نیست زیرا معلوم التاریخ است و جهالتی در آن نیست تا با اصل آن را معلوم کنیم.) این اصل حدوثا (در حال حیات پدر) اثر ندارد ولی بقاء اثر دارد یعنی اگر استصحاب کنیم که بعد از ممات پدر فوت کرده است اثرش این است که از پدر ارث می برد.

مثال دوم: آبی کر داشتیم که با ملاقات نجس نجس نمی شد حال اگر شک کردیم که از کریت افتاد یا نه در اینجا استصحاب کریت می کنیم و حال آنکه استصحاب کریت حدوثا امکان نداشت زیرا دلیل اجتهادی داشتیم که آب کر نجس نمی شود ولی بقاء ذو اثر است و آن اینکه این آب هنوز هم کر است و اگر دست نجس به او بخورد آب نجس نمی شود.

ص: ۱۵۶

حال ان قلت می گوید که مورد سوم هم می توان همین سخن را پیاده کرد که اجرای استصحاب هرچند حدوثا (زمانی که زن هنوز وجود نداشت) ذو اثر نیست ولی بقاء (حال که زن خلق شده و موجود است) ذو اثر می شود.

قلت: این قانون درست است ولی فقط در جائی که مورد حدوثا و بقاء تحت دلیل باشد که اگر ذو اثر نباشد ولی لا اقل بقاء دارای اثر باشد ولی در ما نحن فیه، زن اگر موجود نباشد تحت دلیل اجتهادی نیست زیرا (تری الدم) شامل او نمی شود.

الی هنا مسئله را ثبوتا حل کردیم و گفتیم که سه مورد برای این مثال متصور است و مسئله از لحاظ مقام اثباتا هم حل شد زیرا گفتیم فقط در دو مورد اول می توان بحث کرد.

حال می گوئیم که اگر اصل عدم ازلی را اجرا کنیم چهار اشکال به آن بار می شود:

عدم وجود الحاله السابقه: موضوع ما زن غیر قرشی است و این موضوع که مربوط به زنی است که موجود است دیگر حالت سابقه ندارد زیرا زن در کل زمان وجود و خلقتش این مشکل با او همراه است که آیا قرشی است یا نه و نباید سراغ قبل از وجود برویم زیرا آن غیر از موضوع ماست (عدم وجود زن) و ارتباطی به موضوع ما که زن موجود است ندارد. تغایر القضیه المشکوکه مع القضیه المتیقنه: در استصحاب باید قضیه مشکوکه با قضیه ی متیقنه وحدت داشته باشد. متیقن ما عدم ازلی است یعنی زمانی که هنوز آن زن خلق نشده بود و حال آنکه مشکوکه ی ما موجبه ی معدوله المحمول است و سرایت دادن حکم از قضیه ی معدومه به قضیه ی دوم که موجبه است اسراء حکم از یک موضوع به موضوع دیگر است و از باب اصل مثبت می باشد. و به بیان دیگر عدم ازلی که همان قرشی نبودن است دو مصداق داشت یکی فقد الموضوع است که یقینا از بین رفته است زیرا موضوع که همان زن خارجی است موجود شده است و دیگر فقد محمول است یعنی زنی باشد ولی قرشی نباشد از این رو این عدم ازلی که دو مصداق داشت و یکی از مصداقیش از بین رفته است اگر بخواهد همچنان باقی باشد چون یکی از مصادیقش را از دست داده است باید در ضمن فرد دوم باقی باشد و این حکم عقل است نه شرع و از مصادیق اصل مثبت است. و عقل می گوید که اگر یک کلی در ضمن دو مصداق بود و یکی از مصایقش را از دست داد حتما باید در ضمن فرد دیگر باقی باشد. این همان عبارت دیگر (تغایر القضیه المشکوکه مع القضیه المتیقنه) می باشد. العدم الازلی لیس امرا عرفیا: این اشکال را محقق بروجردی مطرح کرده است که حاصل آن این است که مصداق (لا تنقض الیقین بالشک) باید عرفی باشد به این معنا که اگر عرف استصحاب نکرد مؤاخذه شود ولی در ما نحن فیه که نمی دانیم قرشی است یا نه کسی ذهنش به عدم ازلی منتقل نمی شود. به صاحب کفایه اشکال می کنیم که شما بین وصف و استثناء فرق گذاشته است که به نظر ما بین اکرم العلماء العدول و بین اکرم العلماء الا العدول از نظر عرف هیچ فرقی وجود ندارد و معنا ندارد بگوئیم که در اولی عدول موجب عنوان دادن به عام شود بخلاف استثناء. این بحث در باب اشتغال هم مطرح می شود مثلا لباسی دارم که نمی دانم ما لا یؤکل در آن است یا نه که این بحث ها در آن مطرح می شود.

ص: ۱۵۷

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۲۰ آذر ماه ۸۷/۰۹/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

بحث در تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی خاص بود و گفتیم که مورد مشکوک نه در تحت عام داخل است و نه در تحت خاص. در تحت خاص داخل نیست زیرا این از باب شک در موضوع است و از قواعد مسلم اصول این است که حکم موضوع خودش را ثابت نمی کند همچنین به عام هم نمی شود تمسک کرد زیرا موضوع در (اکرم العلماء الا الفساق) عالم نیست بلکه عالمی است که فاسق نباشد و ما در مورد مشکوک عام بودن را احراز می کنیم ولی غیر فاسق بودن را نه از این رو اکرم او را شامل نمی شود.

حال که دست ما از ادله ی اجتهادی کوتاه شد باید سراغ اصل عملی رویم.

محقق خراسانی در جائی که مخصص به شکل استثناء باشد اصل عدم ازلی را جاری دانسته استنباط می کند که عنوان خاص در اینجا وجود ندارد. مثلا در (المرأه تری الدم الی خمسین الا القرشیه) همین که احراز کردیم که زن بالوجدان مراه است و عدم قرشی بودنش را با استصحاب عدم ازلی اثبات کردیم می فهمیم که این تحت خاص نیست.

در جواب گفتیم که مسئله را گاه از لحاظ ثبوت بررسی می کنیم و گاه اثبات.

در مقام اثبات کفتیم که موضوع (تری الدم) به سه صورت می تواند باشد که عبارتند از: موجبه ی معدوله، موجبه ی سالبه المحمول و سالبه ی محصله.

در مقام اثبات گفتیم سومی نمی تواند موضوع برای (تری الدم) باشد زیرا (تری) حکمی ایجابی است و باید موضوعش موجود باشد و حال آنکه سالبه ی محصله موضوع نمی خواهد. بنابراین وقتی موضوع باید لزوما موجود باشد اصل عدم ازلی (عدم محمولی) در این موارد که عدم نعتی است اجرا نمی شود. ما همچنین به اجرای اصل عدم ازلی چهار اشکال مطرح کردیم.

ص: ۱۵۸

مرحوم نائینی در اینجا قائل به تفصیل شده است و اصل عدم ازلی را در موارد جاری می داند و در مواری نه.

کلام ایشان را در قالب دو امر توضیح می دهیم.

الامر الاول: تقسیم القیود الی قیود مقسّم و قیود مقارن

قیودی که در موضوع است در بعضی موارد مقسم است (قید منوع) این قید قائم به موضوع و عرض آن می باشد که موجب می شود موضوع به چند قسم تقسیم شود مانند (القرشیه) که موجب می شود که زن به دو قسم تقسیم شود: المرأه اما قرشیه و اما غیر قرشیه.

ولی گاه قیودی است که قائم به موضوع نیست بلکه فقط در کنار موضوع ذکر شده است

این قیود گاه جوهری هستند مانند (اکرم العالم عند تولد زید) که واضح است که تولد زید با عالم دو مسئله ی جدا از هم هستند ولی از لحاظ زمانی با هم تقارن پیدا کرده اند.

گاه این قیود عرض هستند مانند اکرم العالم عند مجیء زید که مجیء عرض است ولی قائم به خود زید است نه به عالم.

قضایای اتفاقیه هم بدین گونه هستند به عنوان نمونه در مثال هر وقت زید از خانه خارج می شود مرکبش سر و صدا راه می اندازد می دانیم که از روی اتفاق این عمل شکل گرفته است و این دو قضیه فقط از لحاظ زمانی با هم تقارن پیدا کرده اند. در این قضایا موضوع و حمول هیج ارتباطی با هم ندارند.

به مثال دیگری توجه کنید: کسی مال فرد دیگری را در دست دارد و مال در دست او تلف می شود برای حکم به اینکه مستولی بر ما ضامن هم هست باید دو شرط را احراز کنیم: یکی اینکه فرد بر مال غیر مستولی باشد (این شرط با وجدان حاصل است) دیگر اینکه اذنی بر استیلاء نداشته باشد.

به بیان دیگر از (علی الید ما اخذت حتی تؤدی) دو قید می فهمند یکی اینکه استیلاء وجود داشته باشد که این هم در امین است و هم در خائن دوم اینکه تصرفش عدوانی باشد (عدم الاذن) که اگر این دو قید با هم جمع شود فرد مستولی ضامن مال است. در اینجا عدم الاذن قائم به استیلاء نیست بلکه قائم به مالک مال است.

خلاصه آنکه قید مقسم قائم به موضوع است ولی قید مقارن یا جوهر است و یا عرض و در هر صورت به موضوع دیگری قائم است.

الامر الثانی: اگر قید مقسم باشد در آن استصحاب عدم ازلی جاری نیست ولی اگر مقارن باشد در موارد شک می توان آن استصحاب را جاری کرد و با اجرای آن، وجود این قید را احراز کرد.

اما در مورد قید مقسم، اصل عدم ازلی جاری نمی شود زیرا در (المرأه غیر القرشیه) قید غیر القرشیه با زن یکی شده است و قهرا باید موضوع وجود خارجی داشته باشد یعنی این قید چیزی را تقسیم می کند که وجود داشته باشد و به بیان دیگر در این مورد هم باید مراه بودن احراز شود و هم غیر قرشی بودن و هم ارتباط آن دو باهم از این رو این قسم حالت سابقه ندارد. و به بیان دیگر غیر القرشیه بودن عدم نعتی است و با اصل عدم که عدم محمولی است است ثابت نمی شود.

با این بیان واضح شد که کلام محقق خراسانی در اجرای اصل عدم ازلی در این قسم وجهی ندارد. (ما هم این اشکال را به محقق خراسانی مطرح کرده بودیم ولی با بیان دیگر که گفتیم موضوع یا قضیه ی معدوله و یا موجبه ی سالبه المحمول است و (تری الدم) می گوید که چون حکمی ایجابی است باید موضوعش به یکی از آن دو نحو در خارج باشد ولی محقق نائینی از باب قید مقسم این مطلب را ثابت می کند)

ولی در قید مقارن، قید بر روی پای خودش ایستاده است و قائم به موضوع خودش است. غایه ما فی الباب این دو موضوع (عالم که باید اکرام شود و زید که آمده است) در یک زمان با هم تقارن پیدا کرده اند و هیچ ارتباطی بین آن دو نیست. از این رو چه اشکالی دارد که احد الجزئین با وجدان احراز شود و جزء دیگر با اصل عدم ازلی.

مثلا مالی در دست کسی تلف شده است و کسی که مال در دست اوست ادعا می کند که امین بوده است ولی صاحب مال می گوید که او بدون اجازه مال را تحت تسلط خود گرفته است. علماء حکم می کنند که کسی که مال در دست اوست ضامن است زیرا احد الجزئین که مال در دست اوست با وجدان ثابت و جزء دیگر که عدم الاذن است با استصحاب عدم ازلی ثابت می شود که از ازل یا دو قرن پیش که مال نبود اذن هم نبود حال همان عدم الاذن را استصحاب می کنیم.

نباید گفت که استیلائی که مقید به عدم اذن است حالت سابقه ندارد زیرا می گوئیم که موضوع استیلای مقید به عدم اذن نیست بلکه موضوع دو امر است یکی استیلاء و دیگر عدم اذن و هر کدام از راه خودش ثابت می شود.

محقق نائینی رساله ای دارد در مورد لباس المشکوک که در کتاب منیه الطالب که تقریرات درس خارج اوست چاپ شده است ایشان در آنجا این بیان را مفصلا مطرح کرده است.

یلاحظ علیه: اولا دو مطلب ایشان صحیح است یکی تقسیم قید به مقسم و مقارن است. و دوم جائی که گفت اگر قید مقسم شد حالت سابقه ندارد.

ص: ۱۶۱

ولی مشـکل این است که قیـد مقارن نمی توان جزء موضوع باشـد مگر اینکه بین قیـد و مقیـد رابطه ای باشد و به عبارت دیگر اگر استیلاء و عدم الاذن اگر هیچ ارتباطی بینشان نباشد امکان ندارد که هر دو موضوع برای این باشد که فرد ضامن است. لان وحـده الحکم یکشف عن وحده الموضوع. از این رو باید عدم الاذن از استیلاء سرچشـمه بگیرد نه اینکه کاملا مسـتقل باشد و به بیان امام بین آندو باید وحدت حرفی باشد نه وحدت اسمی یعنی باید آن دو با هم نسبتی داشته باشند.

با این بیان همان اشکالی را که در قید مقسم بیان کرده ایم در قید مقارن هم جاری است

امـا فتوای فقهـاء به ضـمان، دلیـل بر صـحت کلام محقق نائینی نیست چرا که دلیل حکم به ضـمان یا به دلیل وجود روایت در اینجا است و محقق بروجردی هم قائل به وجود روایت است و در حاشـیه ی عروه که نوشـته بود لقاعده الید و غیرها می فرمود مرادش از غیرها همان روایت است.

و یـادلیلش همان بیان ماست که در مواردی که اصل اولی در آن حرمت است (ماننـد اموال و یا نگاه به جنس مخالف) خروج از آن اصل دلیل می خواهد و در این موارد باید به همان اصل اولی که حرمت است تمسک کرد.

ثم ان تلمیذ النائینی و هو المحقق الخوئی حاول احیاء مکتب المحقق الخراسانی. محقق خوئی می خواهد کلام محقق خراسانی را اثبات کند و کلام ایشان در پاروقی های اجود و در محاضرات هم وجود دارد و انشاء الله به بیان آن خواهید پرداخت.

ص: ۱۶۲

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۲۳ آذر ماه ۸۷/۰۹/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

محقق خوئی بر خلاف استاد خود (محقق نائینی) که در اجرای اصل عدم ازلی قائل به تفصیل بود، این اصل را مانند محقق خراسانی در همه ی موارد جاری می داند. ایشان در رساله اش در لباس مشکوک، در پاورقی ها اجود و در تقریرات محاضرات خود این مطلب را ذکر کرده است.

برای توضیح کلام ایشان باید دو امر را بیان کنیم:

الامر الاول: العرض ماهیه تامه قائمه فی الخارج بموضوع.

عرض از لحاظ ماهیت و مفهوم تامه است ولی از نظر وجود خارجی به غیر وابسته می باشد. قید ماهیه تامه حروف را خارج می کند چرا که حروف چه از لحاظ ماهیت چه از لحاظ وجود خارجی و حتی از نظر استعمال قائم به خود نیستند و تامه نمی باشند ولی عرض (مانند لون) در یک مرحله که همان مفهوم است استقلال دارد ولی در وجود خارجی باید به غیر غیر قائم باشد.

با این بیان روشن می شود که عدم عرض قائم به غیر نیست مثلا قرشیه که عرض است اگر بخواهد موجود شود باید قائم به غیر شود و در قالب مراه تحقق یابد ولی عدم قرشیه دیگر قائم به چیزی نیست از این رو گاه سالبه به انتفاء محمول است و گاه سالبه به انتفاء موضوع.

الامر الثانی: اگر بگوئیم (المراه تری الدم الی خمسین الا القرشیه) دو قضیه وجود دارد یکی جمله ی استثنائیه است (الا القرشیه) و یکی مستثنی منه (المراه تری الدم الی خمسین) اما در قضیه ی اولی شکی نیست که قرشیت عرض است و به موضوع احتیاج دارد و باید زنی موجود باشد که بتواند قرشیت به آن قوام یابد و به شکل کان ناقصه ظاهر شود (کان المراه قرشیه) ولی در مستثنی منه عدم قرشیه اخذ شده است که گفتیم عدم قرشیت عرضی است که موضوع نمی خواهد از این رو ما وقع تحت العام چنین است: کل مراه لا تکون قرشیه تحیض الی خمسین. از این رو سابقا که زنی نبود قرشیت هم نبود و حال بالوجدان زن موجود شده است و قرشیه بودن آن هم با همان استصحاب عدم سابقا نفی می شود.

ص: ۱۶۳

البته باید توجه داشت که ما وقع تحت العام (المراه الموصوفه بعدم القرشیه) نیست که این قضیه فقط با وجود موضوع تحقق می یابد و نمی توان با استصحاب عدم ازلی آن را ثابت کرد بلکه باید گفت ما وقع تحت العام (کل مراه لا تکون قرشیه) است.

نقول: همان اشکالاتی را که به محقق خراسانی و محقق نائینی وارد کرده ایم بر ایشان هم وارد می شود. که عبارت بود از اینکه (تری الدم) حکم موجبه است و موضوعش حتما باید موجود باشد و نمی توان آن را بر زنی که اصلا معدوم بوده است

بار کرد که اگر بخواهیم چنین کنیم دچار تناقض می شویم.

دیگر اینکه وحدت حکم کاشف از وحدت موضوع است و نمی توان گفت که بین مراه و تری الدم ارتباطی نیست بلکه باید بین آن دو رابطه ای حرفی وجود داشته باشد و به محض واحد شدن آن دو با هم باید بگوئیم که از سالبه ی محصله (لیس تامه) به موجبه ی سالبه المحمول (لیس ناقصه) تبدیل شده است.

تا اینجا ثابت کردیم که استصحاب عدم ازلی جاری نیست ولی این امر باقی مانده است که تکلیف فرد مشکوک چه می شود زیرا گفتیم که در این خصوص به دلیل اجتهادی نمی توان عمل کرد و مورد مشکوک نه داخل عام است و نه خاص.

جواب این است که برای فهم حکم فرد مشکوک می توان به اصول عملیه ی دیگر پناه برد:

گاه به استصحاب عمل می کنیم یعنی مولی که گفت اکرم العلماء و بعد گفت لاـ تکرم العالم الفاسق زید که امروز امرش مشکوک است چه بسا حالت سابقه دارد که می توانیم همان را استصحاب کنیم.

گـاه بـه اشـتغال روی می آویـمماننـد مسئله ی زن که بعـد از پنجـاه سـال خـون می بینیـد و نمی دانیم خـونش حیض است یا استحاضه در اینجا به حکم اشتغال می گوئیم که زن باید بین تروک حائض و اعمال مستحاضه جمع کند به این معنا که مثلا در مسجد ننشیند ولی اعمال مستحاضه اعم از غسل، نماز و سایر عبادات را طبق حکم مستحاضه انجام می دهد. البته اگر نماز را می خواند باید از روی رخصه بخواند نه عزیمه.

و گـاه مصـداق تخيير است زيرا همـان مولی که گفت يجب اکرام العلمـاء گفته است لاـ تکرم الفاسق من العلماء و ما در مورد زید مخير می شويم.

و گاه مصداق برائت است مانند جائی که مولی بگوید یجب اکرام العلماء و سپس بگوید و لا یجب اکرام الفساق حال اگر این فرد عالم عادل باشـد حتما وجوب اکرام دارد و الا وجوب نـدارد از این شک در تکلیف است که آیا وجوب اکرام او به دوش ما افتاده است یا نه با اصل برائت این وجوب را از خود نفی کرده او را اکرام نمی کنیم.

الفصل السابع:

محقق خراسانی در فصل قبل مورد مشکوک را با اجرای استصحاب داخل در تحت عام کرد ایشان در این فصل باز سراغ شبهه ی مصـداقیه می رود و البته نه فقـط در خصوص عام و خاص و و این بحث را مطرح می کنـد که آیا می توان با عناوین ثانویه موضوع را احراز کرد مثلاـ مولی گفت بـا آب وضو بگیر مگر اینکه مضـاف باشـد حال آبی است که شک دارم مطلق است یا مضـاف آیـا بـا عنـاوین ثـانویه ماننـد نـذر می توانم ثابت کنم که این آب مضاف نیست مثلا بگویم اگر امروز در امتحان قبول شـدم بـا این آب وضو می گیرم و بـا آن وضو نمـاز می خوانم. حـال اگر در امتحـان قبول شوم آیـا می توانم بـا این آب حـال موضوع را احراز کنم و آن را داخل در آب مطلق بدانم و به وضوی به آن برای خواندن نماز اکتفا کنم؟

ص: ۱۶۵

همه ی علماء این را ثابت می دانند که با عناوین ثانویه نمی توان موضوع را احراز کرد زیرا متعلق نذر باید جائی باشد که معصیت نباشد و همان طور که با حکم اولی نمی توان موضوع را احراز کرد هکذا حکم ثانوی هم موضوع را ثابت نمی کند.

مشکل در اینجا این است که دو روایت از معصوم وارد شده است که امر را برای ما مشکل می کند. می دانیم احرام قبل از میقات مانند نماز قبل از وقت است و جایز نیست ولی در این روایات آمده مآآماست که اگر نذر کند این کار را انجام دهد باید به نذرش عمل کند و همه هم به آن فتوا داده اند.

حال باید در جلسه ی بعد به بررسی این روایات بپردازیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۲۴ آذر ماه ۸۷/۰۹/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در فصل هفتم است در فصل گذشته منشا شبهه تخصیص بود ولی در فصل منشا شک اجمال دلیل است مثلا در سوره ی مائده آمده است: (یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلاه فاغسلوا وجوهکم) ممکن است بگوئیم که آیه مجمل است و احتمال دارد مضاف را هم شامل شود از این رو شک در این است که با آب مضاف مانند گلاب هم می توان وضو گرفت یا نه در اینجا نمی توان برای صحت وضو گرفتن با گلاب به خود آیه تمسک کرد (زیرا با حکم نمی توان مورد مشکوک را احراز کرد)

با این بیان، در این فصل بحث در این است که یه آبی

ص: ۱۶۶

آیا با عناوین ثانویه مانند نذر می توانم ثابت کنم که این آب مضاف نیست مثلا بگویم اگر امروز در امتحان قبول شوم با این آب وضو می گیرم و با آن وضو نماز می خوانم. حال اگر در امتحان قبول شوم آیا می توانم با این نذر حال موضوع را احراز کنم و آن را داخل در حکم آب مطلق بدانم و به وضوی به آن برای خواندن نماز اکتفا کنم. (باید توجه داشت که فرض این است که آیه ی فاغسلوا مجمل است و نمی دانیم علاوه بر آب مطلق مضاف را هم شامل می شود یا نه و آب مضاف مورد شک است)

و به عبارت دیگر با ذکر صغری و کبری مشکل را حل کنیم به این بیان که بگویم: التوضا بماء الورد منذور فیه و کل ما هو منذور فیه فهو صحیح فالتوضا بماء الورد صحیح. و یا مثلا پدرم به من امر کند که امشب با گلاب وضو بگیرم و بگوئیم التوضا بماء الورد مما امر به ابی و ...

و باید توجه داشت که شبهه در اینجا موضوعیه نیست بلکه شبهه ی حکمیه است.

محقق خراسانی در اینجا قائل است که با عناوین ثانویه نمی توانیم اجمال دلیل را رفع کنیم:

ایشان در مقام توضیح می گوید: فاعلم ان العناوین الثانویه علی قسمین:

(ما قسم دوم آن را اول ذکر می کنیم و قسم اول را در آخر ذکر می کنیم زیرا دومی ارتباطی به بحث ما ندارد)

گاه شارع در متعلق عناوین ثانویه قید و شرطی را در نظر نگرفته است مانند ضرر و حرج و اکراه (و تقیه) که اگر موضوع این عناوین محقق شود مثلا اگر حرج پدید آید، حکم حرج بدون هیچ قید و شرطی جاری می شود مثلا اگر برای روزه گرفتن ضرر و یا حرج پدید آید حکم لا ضرر روزه را از بین می برد.

ص: ۱۶۷

سپس محقق خراسانی مطلبی را بیان کرده است که با قاعده ی لا ضرر منافات دارد و خودش در قاعده ی لا ضرر به آن عمل نکرده است. ایشان می گوید که باید ملاک حکم اولی و ثانوی را بسنجیم که آیا ضرر بدنی ملاکش اقوی است یا صوم که هر کدام اقوی باشد همان اخذ می شود مثلا اگر ملاک صوم اقوی باشد باید روزه بگیریم هرچند برای بدن ضرر داشته باشد و هکذا در تقیه و حرج و غیرهما.

ولی ایشان در مبحث لا ضرر و لا حرج و اکراه و تقیه گفته است که مطلقا به آن عناوین عمل می کنیم

بله مرحوم امام در تقیه این قید را مطرح می کند که باید حکم اولی و ثانوی را با هم بررسی کرد و به اقوی اخذ کرد ولی در غیر تقیه کسی به این قول قائل نشده است.

تم الکلام فی القسم الاول (که همان قسم دوم کفایه است)

اما الکلام فی الفسم الثانی

عناوین ثانویه ای که شارع در متعلق آنها قید و شرطی را داخل کرده است مثلا در نذر باید متعلقش رجحان داشته باشد و یا در متعلق قول والد اباحه بودن شرط است چرا که (لا اطاعه للمخلوق فی معصیه الخالق.)

دلیل این مسئله روایاتی است که قیودی را در متعلق اینها بیان کرده اند:

عَنْ أَبِی الصَّبَّاحِ الْکِنَانِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَیْسَ شَیْ ءٌ هُوَ لِلَّهِ طَاعَهٌ یَجْعَلُهُ الرَّجُلُ عَلَیْهِ إِلَّا یَنْبَغِی لَهُ أَنْ یَفِیَ بِهِ وَ لَیْسَ مِنْ رَجُلٍ جَعَلَ لِلَّهِ عَلَیْهِ مَشْیاً فِی مَعْصِیَهِ اللَّهِ إِلَّا أَنَّهُ یَنْبَغِی لَهُ أَنْ یَتْرُکَهُ إِلَی طَاعَهِ اللَّهِ.

ص: ۱۶۸

عبارت (هو لله طاعه) تصریح در این است که متعلق نذر باید طاعت باشد یعنی بتوان در آن قصد قربت کرد و انجامش رجحان داشته باشد.

با این بیان روشن می شود که برای وضو گرفتن با آب مضاف نمی توان به نذر تمسک کرد زیرا این از باب تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی مخصص است زیرا در قرآن به شکل عام آمده است (و لیوفوا نذورهم) ولی حدیث مزبور آن را تخصیص زده است و گفته اشت به این شرط که طاعت خداوند باشد و حال که نذر کردم با آب مضاف وضو بگیرم نمی دانم این نذر طاعت است یا نه در اینجا نمی توان به و لیوفوا تمسک کرد.

توجه: اول بحث گفتیم که منشا شک اجمال نص است ولی اینجا می گوئیم که تمسک به دلیلِ عمل به نذر از باب تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی مخصص است و این دو با هم تناقض ندارند زیرا چون نص مجمل است شبهه ایجاد می شود ولی هنگام ایجاد شبهه و برای حل آن نمی توان از راه نذر و عناوین ثانویه جلو آمد زیرا از باب تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی مخصص می شود.

حاصل اینکه با عناوین ثانویه نمی توانیم حال مورد مشتبه که شبهه ی حکمیه دارد را احراز کنیم.

محقق خراسانی در اینجا با ان قلت بحثی فقهی را مطرح می کند و می گوید:

ان قلت که چرا با عناوین ثانویه نمی توان حال مشتبه را احراز کرد و حال آنکه روایاتی است که می گوید که با عناوین ثانویه حکم اولی را می توان دگرگون کرد مثلاـ احرام قبل از میقات مانند نماز قبل از وقت است و جایز نیست ولی در این روایات آمده مآماست که اگر نذر کند این کار را انجام دهد باید به نذرش عمل کند و همه هم به آن فتوا داده اند.

ص: ۱۶۹

و یا مثلا روزه در سفر حرام است حال اگر نذر کند که در سفر روزه بگیرد آیا می توان به این نذر عمل کرد یا نه

عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ كَتَبَ بُنْدَارُ مَوْلَى إِدْرِيسَ يَا سَيِّدِي نَذَرْتُ أَنْ أَصُومَ كُلَّ يَوْمِ سَبْتٍ فَإِنْ أَنَا لَمْ أَصُمْهُ مَا يَلْزَمُنِي مِنَ الْكَفَّارَةِ فَكَتَبَ ع وَ قَرَأْتُهُ لَا تَتْرُكْهُ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ صَوْمُهُ فِي سَفَرٍ وَ لَا مَرَضٍ إِلَّا أَنْ تَكُونَ نَوَيْتَ ذَلِكَ (مگر اینکه موقع نذر سفر را در نذر بگیری)... (وسائل الشیعه، چاپ اسلامیه، جلد ۷، صفحه ی ۱۳۹، باب ۱۰، حدیث ۱)

حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ جَعَلَ لِلَّهِ عَلَيْهِ شُكْراً أَنْ يُحْرِمَ مِنَ الْكُوفَةِ قَالَ فَلْيُحْرِمْ مِنَ الْكُوفَةِ وَ لْيَفِ لِلَّهِ بِمَا قَالَ. (همان مدرک جلد ۸ صفحه ی ۲۳۶ باب ۱۳ حدیث ۱)

عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ كَتَبْتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَسْأَلُهُ عَنْ رَجُلٍ جَعَلَ لِلَّهِ عَلَيْهِ أَنْ يُحْرِمَ مِنَ الْكُوفَةِ قَالَ يُحْرِمُ مِنَ الْكُوفَةِ. (همان مدرک صفحه ی ۲۳۷ حدیث ۲.)

أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ لَوْ أَنَّ عَبْداً أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ نِعْمَةً أَوِ ابْتَلَاهُ بِبَلِيَّةٍ فَعَافَاهُ مِنْ تِلْكَ الْبَلِيَّةِ فَجَعَلَ عَلَى نَفْسِهِ أَنْ يُحْرِمَ بِخُرَاسَانَ كَانَ عَلَيْهِ أَنْ يُتِمَّ. (همان مدرک حدیث ۳)

در اینجا دو بحث وارد است یکی اینکه آیا این ان قلت به بحث ما ارتباط دارد یا نه و دیگر اینکه واقع این روایات چیست و چگونه با نذر حکم خداوند را می توان عوض کرد.

ص: ۱۷۰

ولی در امر اول می گوئیم این ان قلت ارتباطی به بحث ندارد زیرا بحث ما در این است که با نذر اجمال دلیل بر طرف می شود یا نه که گفتیم این امر صحیح نیست ولی اینها از این باب نیست بلکه از باب تخصیص دلیل اولی است یعنی لا یجوز الاحرام قبل المیقات الا اذا نذر و این با محط بحث ما فرق دارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲۵ آذر ماه ۸۷/۰۹/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که در شبهه ی حکمیه آیا می توانیم حال فرد مشتبه را با عناوین ثانویه (مانند نذر) احراز کنیم مثلا اگر ندانیم که آیا با آب مضاف می توان وضو گرفت یا نه نذر کنیم که اگر مشکل ما برطرف شود با آن آب وضو بگیریم و سپس با این عمل مشروعیت آن را ثابت کنیم.

گفتیم نمی شود زیرا باید قبل از نذر مشروعیت عمل احراز شود نه اینکه با نذر به آن مشروعیت ببخشیم.

سپس روایاتی را خواندیم که حاکی از این بود که می توان با نذر، قبل از میقات محرم شد و یا در سفر روزه گرفت. در جواب گفتیم که بین مقیس و مقیس علیه فرق است زیرا با نذر می توان در حکم شرعی تغییر و انقلاب ایجاد کرد و عمل حلام را حلال نمود ولی در ما نحن فیه با نذر کردن می خواهیم در حکم شرعی توسعه بدهیم یعنی مولی گفته است که با آب مطلق می توان وضو گرفت و ما با نذر آب مضاف را هم به آن ضمیمه کنیم و بگوئیم که از همان اول با هر دو آب می شد وضو گرفت.

ص: ۱۷۱

و اما بحث امروز این است که احرام قبل از میقات و صوم در سفر دارای دو مشکل است که می خواهیم با نذر آنها را درست کنیم. این مشکل ها و جواب آنها در کفایه با هم آمیخته شده است ولی ما آنها را از هم تفکیک می نمائیم:

الاشکال الاول: یشترط الرجحان فی فی متعلق النذر قبل النذر

از این رو باید دید که آیا احرام قبل از میقات و یا صوم در سفر رجحان دارد یا نه. محقق خراسانی در اینجا سه احتمال می دهد:

احرام قبل از سفر رجحان ذاتی دارد ولی مقرون به مانع است مانند صوم یوم عاشورا (به نظر ما این احتمال خوب است)
هنگامی که نذر به چیزی متعلق می شود همراه نذر رجحان هم متولد می شود (به نظر ما دلیلی برای این جواب وجود ندارد)
اصلا رجحان در متعلق نذر شرط نیست (این احتمال بسیار بعید است)

(نکته: امام همیشه می فرمود این احتمالات چیزهایی است که عقل ما به آنها راه ندارد و صرف احتمال است و تا مقرون به دلیل نباشد نمی تواند کارائی داشته باشد)

نقول: دو روایت از زراره و ابن اذینه نقل شده است که از آن اسـتفاده می شود که احرام قبل از میقات و امثال آن اصـلا راجح نیست ولی روایت دیگری از میسـر نقل شده است که از آن استفاده می شود که احرام قبل از میقات رجحان دارد و مانند نماز چهار رکعتی در سفر است و شارع برای اینکه حرج نباشد فرمان داده است که در سفر دو رکعت بخوانند:

ص: ۱۷۲

روایت زراره: عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع فِی حَدِیثٍ قَالَ وَ لَیْسَ لِأَحَدٍ أَنْ یُحْرِمَ دُونَ الْوَقْتِ (یعنی قبل از میقات) الَّذِی وَقَّتَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص

روایت ابن اذینه: عَنِ ابْنِ أُذَیْنَهَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِی حَدِیثٍ وَ مَنْ أَحْرَمَ دُونَ الْوَقْتِ (قبل از میقات) فَلَا إِحْرَامَ لَهُ

ظاهر این دو روایت این است که احرام قبل از میقات اصلا مصلحت ندارد.

روایت میسر: عَنْ مُیَسِّرٍ قَالَ دَخَلْتُ عَلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا مُتَغَیِّرُ اللَّوْنِ (گرد و خاک بر صورتش نشسته بود) فَقَالَ لِی مِنْ أَیْنَ أَحْرَمْتَ قُلْتُ مِنْ مَوْضِعِ کَذَا وَ کَذَا فَقَالَ رُبَّ طَالِبِ خَیْرٍ تَزِلُّ قَدَمُهُ ثُمَّ قَالَ یَسُرُّکَ أَنْ صَلَّیْتَ الظُّهْرَ أَرْبَعاً فِی السَّفَرِ قُلْتُ لَا قَالَ فَهُوَ وَ اللَّهِ ذَاکَ

تشبیه حضرت به نماز چهار رکعتی بیانگر این است که این عمل در اصل مانند نماز رجحان دارد ولی مقرون به مانع هم هست و آن اینکه شارع به دلیل رفع حرج اجازه ی چنین کاری را نداده است.

وجه جمع این است که با قرینیت روایت اخیر از ظهور دو روایت اول رفع ید می کنیم و می گوئیم که مراد آنها هم همین است.

و خلاصه باید بگوئیم که صوم در سفر و احرام قبل از میقات ذاتا مصلحت دارند ولی مانع هم وجود دارد و با نذر این مانع هم برطرف می شود و عمل مشروع می گردد.

الاشکال الثانی: یشترط وجود الامر القربی فی صحه العباده

این اشکال مربوط به امر است یعنی عبادات احتیاج به امر تعبدی دارد و حال آنکه اگر کسی بخواهد قبل از میقات محرم شود باید کدام امر را قصد کند. اگر بگوئید که امر تعبدی را قصد می کند می گوئیم که قبل از میقات امر تعبدی بر احرام وجود ندارد و اگر بگوئید که امر نذری را قصد می کند (بدلیل و لیوفوا نذورهم) می گوئیم که این امری توصلی است مانند دفن میت و امر توصلی مقرب نمی باشد.

محقق خراسانی در اینجا از همان دو احتمال اول که در اشکال اول بیان کرده بود استفاده می کند.

اول می گوید که در صحت عبادت لازم نیست که امری وجود داشته باشد بلکه وجود ملاک کافی است (ایشان این بحث را در ترتب هم مطرح کرده بود که هنگام وجود ازاله نماز امر ندارد ولی وجود ملاک برای صحت نماز کافی است.) با این بیان ایشان همان دو احتمال اولی را که در اشکال اول بیان کرده بود را تکرار می کند و می گوید

احرام قبل از میقات رجحان ذاتی دارد و و ملاک آن همچنان باقی است هنگام نذر رجحانی بر احرام و صوم عارض می شود و این رجحان برای صحت عبادت کافی است. ایشان قائل است که هنگام نذر عنوانی عارض بر این دو عمل می شود و آن عمل بر آنها رجحان می بخشد (نه اینکه هنگام نذر رجحانی از عالم غیب بر آنها وارد می شود که این حرف معنا ندارد) همانطور که گاه هنگام عمل، عاملی عارض می شود که مبدا کراهت می شود مثلا در صوم روز عاشورا می گویند که هنگام روزه گرفتن عاملی عارض می شود که همان تشبه به بنی امیه است و موجب می شود که عمل مکروه باشد. هکذا در مورد نذر عاملی عارض می شود که موجب رجحان آن باشد.

محقق بروجردی در درس اشکال می کرد که این عنوان مغفول عنه است و نمی تواند مصحح عبادت باشد.

ولی می توان از این اشکال جواب داد که این امر هرچند تفصیلا مغفول عنه است ولی اجمالا مورد عنایت و توجه است مثلا من وقتی احرام قبل از میقات را نذر قصد می کنم عنوان احرام در میقات را هم به نحو اجمال نیت کرده ام و یا مثلا کسی که روز عاشورا روزه می گیرد هرچند تفصیلا تشبه به بنی امیه را قصد نکرده است ولی اجمالا آن را نیت کرده است.

محقق خراسانی در جواب سوم دیگر احتمال سوم در جواب اشکال اول را مطرح نمی کند بلکه می گوید: یعرض الرجحان بعد النذر.

جواب ما این است که عبارت محقق خراسانی صرف فرضیه و احتمالات است ولی ما به جوابی فقهی و ملموس روی می آوریم و می گوئیم عمل فوق امر دارد و امر آن همان امر به صوم و امر به میقات است غایه ما فی الباب امر به احرام مقید به عند المیقات است ولی ادله ی نذر در موضوع امر واقعی تصرف می کند و اجازه می دهد موضوع را کمی توسعه دهیم و بگوئیم احرام قبل از میقات هم عند النذر اشکال ندارد و ما در حقیقت با وجود نذر همان امر تعبدی را قصد می کنم نه امر به وفای نذر را.

هکذا مثلا در قرآن آمده است (و من شهد منکم الشهر فلیصمه) و ما طبق مفاد روایاتی که اجازه می دهد که در صورت نذر به روزه در سفر باید روزه را بگیریم می گوئیم که با نذر می توانیم موضوع حکم را گسترش بدهیم مثلاـ می بگوییم و من شهد الشهر او نذر فی السفر فلیصمه.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۲۶ آذر ماه ۸۷/۰۹/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

محقق خراسانی در این فصل بار دیگر به سراغ فرد مشکوک می رود و از زاویه ی دیگری این بحث را پیگیری می کند.

در بحث های سابق از یکی از طرق زیر در صدد بود حال فرد مشکوک را احراز کنیم:

احرازه بالتمسک بالعام المخصص احرازه عن طریق الاصل العدمی احرازه عن طریق العناوین الثانویه

ص: ۱۷۵

در این فصل می خواهیم ببینیم که آیا می توان حال فرد مشکوک را با اصل لفظی (اصاله العموم) احراز کرد یا نه.

به بیان دیگر اگر موردی یافت شود که فردی از تحت عام خارج شده باشد ولی امرش دائر بین این باشد که یا با تخصیص از عام جدا شده باشد (یعنی موضوعا داخل و حکما خارج باشد) و یا اینکه موردش از باب تخصص است یعنی حتی موضوعا هم داخل نباشد آیا می توان به اصاله العموم تمسک کرد و گفت و این مورد از باب تخصص است یا نه؟

بحث خود را در سه صورت پیگیری می کنیم:

اما الصوره الاولی: حکمی داریم تحت عنوان (اکرم العلماء) و از خارج هم می دانیم که زید از تحت عام خارج است حال آیا از باب تخصص خارج است یعنی جاهل است و حتی موضوعا هم داخل عام نبوده است یا اینکه از باب تخصیص خارج است یعنی عالم است ولی به هر دلیلی واجب الاکرام نیست در این مورد آیا می توانیم با تمسک به اصاله العموم بگوئیم که اصل این است که عموم اکرم العلماء دست نخورده است از این رو این زید که خارج شده است جاهل است و الا اگر عالم بود عام

تخصیص می خورد و فرض این است که اصاله العموم می گوید عام تخصیص نخورده است و به عبارت دیگر لازمه ی عقلی حفظ عموم این باشد که زید جاهل است و تخصیصی کمر عام را نشکسته است نتیجه آنکه اذا دار الامر بین التخصیص و التخصص قائل به تخصص شویم.

ص: ۱۷۶

شیخ انصاری در مطارح الانظار این اصل را حجت دانسته است و می گوید با تمسک به اصاله العموم لازمه ی عقلی آن را ثابت می کنیم و قائل به تخصص می شویم. ایشان می گوید بین اصل لفظی و اصل عملی فرق است. در اصل عملی قائل هستیم که مثبتات أن که عبارت از لوازم عقلی اصل می باشند حجت نیستند ولی در اصول لفظیه مانند اصاله العموم و اصاله الاطلاق در همه ی موارد لوازم عقلی اشان حجت است مانند مثال فوق.

برای این مورد مثال فقهی هم وجود دارد مثلا عامی وارد شده است که (کل نجس منجس) از این رو ما معتقد هستیم که آب قلیل با برخورد به نجس متنجس می شود. همچنین وارد شده است که (ان ملاقی ماء الاستنجاء طاهر.) (ماء استنجاء آبی است که انسان مخرج غائط را با آن می شوید که این آب پاک است اگر در آن ذرات نجس نباشد و اگر دست انسان به آن بخورد پاک است) حال بحث در این است که آیا آب استنجاء پاک است که ملاقی آن هم پاک باشد که اگر این را بگوئیم این از باب تخصص می شود زیرا اصلا آب استنجاء نجس نیست تا منجس باشد ولی اگر بگوئیم ماء استنجاء نجس است ولی ملاقی آن استثناء پاک است در اینجا این از باب تخصیص می شود یعنی کل نجس منجس الا ماء الاستنجاء فانه نجس غیر منجس حال که امر بین تخصیص و تخصص دائر است شیخ قائل است که به عموم عام تمسک می کنیم و قائل می شویم که به عموم خود باقی است و کمرش با خاص نشکسته است و ماء استنجاء پاک است و از باب تخصص خارج شده است.

ص: ۱۷۷

مثـالی دیگر: بحث می شود که لفـظ صـلاه بر صـحیح وضع شـده است و یا بر اعم از صـحیح و فاسـد. در اینجا دو دلیل داریم یکی (الصـلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر) و دلیل دوم می گویـد که (الصـلاه الفاسده لا تنهی عن الفحشاء و المنکر) حال اگر قائل باشـیم که لفظ صلاه برای صحیح وضع شده است دلیل دوم تخصصا خارج است زیرا صلاه اصلا بر نماز فاسد وضع نشده است ولی اگر بگوئیم که صـلاه برای اعم از صـحیح و فاسـد وضع شده است در اینجا آیه ی اول تخصـیص خورده است یعنی صلاه که اعم از صـحیح و فاسـد است از فحشاء و منکر جلوگیری می کند و دلیل دوم آن را تخصـیص می زند که الا الصـلاه الفاسده. در اینجا هم اگر تخصـیص را مقدم بدانیم باید بگوئیم که صلاه برای صحیح وضع شده است و نماز فاسده اصلا نماز نیست.

محقق خراسانی در مقابل شیخ انصاری قائل است که اصاله العموم در اینجا به کار نمی آید.

خلاصه ی کلام ایشان در این عبارت است: لان اصاله العموم حجه عند الشک فی المراد لا فی الشک فی کیفیه الاراده.

توضـیح ذلک: ایشان قائل است اصاله العموم اصـلی است عقلائی و عقلاء اگر در مراد شک کننـد آن را جاری می کننـد مثلا اگر ندانند عـام تخصـیص خورده است یا نه آن اصل را جاری می داننـد مثلا با شـنیدن اکرم العلماء اگر ندانند که نحات هم خارج هستند چون در مراد کلام مولی شک می کنند با تمسک به اصاله العموم می گویند که نحات خارج نشده و باید اکرام شونـد. ولی اگر مراد مولی واضـح باشـد مثلا می دانیم که علماء بایـد اکرام شونـد زید هم نباید اکرام شود ولی کیفیت خروج نـدانیم که از بـاب تخصـص خـارج شـده است یا تخصـیص در این مورد عقلاء اصاله العموم را جاری نمی کننـد زیرا این کار برایشان فایده ندارد. از این رو بحث در اینکه آیا موردی خاص تخصـصا خارج شده است یا تخصـیصا بحث در کیفیت خروج است و این به کار عقلاء نمی آید.

(محقق خراسانی عین همین مسئله را در اطراد هم مطرح کرده است.)

نقول: این مسئله را هم باید مورد عنایت و بحث قرار داد که آیا مثبتات اصاله العموم که اصلی لفظی است حجت است یا نه و به عبارت دیگر باید دید که آیا این مثبتات نزد عقلاء حجت است یا نه و نباید آن را همانطور که شیخ گفته است مسلم فرض کرد.

و اما الصوره الثانیه: مولی گفته است اکرم العلماء و در خارج دو زید وجود دارد که یکی عالم است و دیگری جاهل است و بعد فرمود لا تکرم زیدا و من نمی دانم که مرادش زید عالم است که تخصیص باشد و یا آنکه مرادش زید جاهل است که تخصص باشد.

در این مورد طبق مبنای محقق خراسانی اصاله العموم جاری است و این با مثال اول فرق دارد زیرا در مثال اول شک در کیفیت اراده بود که محقق خراسانی قائل بود که اصل در آن جاری نمی شود ولی در اینجا علاوه بر شک در کیفیت شک در مراد هم هست زیرا بالاخره دو زید وجود دارد و باید مراد مولی نسبت به اکرام و عدم اکرام آنها واضح شود.

و اما الصوره الثالثه: این قسم به این بحث ارتباطی ندارد بلکه این را مطرح می کنیم که توهم نشود که این کلام با کلام گذشته ی ما تناقض دارد.

این قسم عبارت است از اکرم العلماء و بعد گفته است لا تکرم زیدا العالم ما هم دو زید داریم ولی هر دو عالم هستند یکی زید بن عمرو است و دیگری زید بن بکر و نمی دانیم کدام مراد مولی است. این را درگذشته در تحت این عنوان که اجمال مخصص به عام سرایت می کند خواندیم که در آن گفتیم نمی توانیم به اصاله العموم تمسک کنیم زیرا عام هم مجمل می شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۳۰ آذر ماه ۸۷/۰۹/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

این بحث اولین بار در قرن سوم مطرح شده است. ریشه ی علم اصول به عصر امام باقر و امام صادق بر می گردد و ما در کتاب مصادر العلم الاسلامی تاریخ علم اصول را گفته ایم. این مسئله را فردی به نام ابن سریج در قرن سوم مطرح کرده است که لا یجوز التمسک بالعام الا بعد الفحص عن المخصص. شاگرد او به نام ابو بکر صیرفی که او هم از علماء اهل سنت است با استاد خود مخالفت کرد و گفت اگر قرار باشد قبل از تمسک به عام دنبال مخصص آن بگردیم باید در مورد تمسک به حقیقت هم دنبال قرینه بگردیم که مبادا حمل بر مجاز شده باشد مثلا اگر کسی بگوید رایت اسدا باید بگردیم که آیا قرینه ای بر رجل شجاع هست یا نه و حال آنکه احدی از علماء در مورد حقیقت و مجاز فحص از قرینه را لازم نمی داند.

نقول: حق با استاد است و اشکال شاگرد وارد نیست زیرا بین فحص از مخصص و فحص از قرینه بر مجاز بودن فرق بسیاری وجود دارد. انشاء الله در ادله خواهیم خواند که سیره ی قانون گذاران بر این است که همه ی احکام را یک جا بیان نکنند. ابتدا قانون اصلی را ذکر کرده و بعد تبصره ها را بر آن اضافه می کنند هکذا در مورد عام هم سیره بر این است که ابتدا عام را بگویند و بعد خاص را بر آن اضافه کنند ولی چنین سیره ای در مورد حقیقت و مجاز وجود ندارد که فرد ابتدا حقیقت را بگوید و بعد قرینه بر مجاز بودنش را ذکر کند.

ص: ۱۸۰

در مورد عامی که مخصصش بعدا آمده است می توان به این آیه ی شریفه تمسک کرد: (وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِی الْأَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاهِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ یَفْتِنَکُمُ الَّذینَ کَفَرُوا) (نساء / ۱۰۱) واضح است که طبق مفاد این آیه نمی توان مطلقا حکم کرد که هر کس در سفر باید نماز را شکسته بخواند بلکه باید دنبال مخصص بگردیم که آیا این آیه شامل کثیر السفر و یا کسی که سفر معصیت انجام می دهد و یا در سفر است و نیت ده روز کرده است و امثال آن هم می شود یا نه.

البته واضح است که فحص از مخصص فقط مخصص منفصل را شامل می شود نه مخصص متصل را زیرا اگر مخصص متصل بود حتما در کنار دلیل وجود داشت و نبود آن یا سهوا است یا عمدا. سهو بودن بر خلاف اصل است زیرا اصل عقلائی بر این است که راوی ساهی نیست و اگر عمدا باشد آن با عدالت راوی سازگار نیست از این رو احتمال اینکه مخصص متصلی بوده و در اینجا بیان نشده است احتمالی است که نباید به آن توجه کرد.

اذا علمت هذا فاعلم انه قد استدل علی الوجوب الفحص عن المخصص بوجوه ثلاثه:

الاول: وقوع العام فی مظان التخصیص.

توضیح ذلک: عام هائی که در فقه با آن برخورد می کنیم یا قرآنی است و یا در سنت وجود دارد اگر در قرآن است مبنای قرآن کریم بر این است بخش بخش و در عرض بیست و سه سال به تدریج نازل گردد نه آنکه جمله واحده نازل گردد (بر

خلاف تورات که یک جا نازل شد و هنگامی که حضرت موسی به تورات رفت خداوند همه را بر او نازل کرد و او مکتوب آنها را نزد قومش آورد)

ص: ۱۸۱

فلسفه ی نزول تدیجی قرآن این است که مصلحت بندگان این اقتضاء را داشت که قرآن تدریجا نازل شود بر خلاف قوم موسی که همه یکپارچه تحت سیطره ی فرمان موسی بودند بر خلاف جزیره العرب که همه در سیطره ی رسول خدا نبودند از این رو آیات به تدریج نازل شد تا بتوانند متحمل این احکام شوند.

دوم اینکه علاوه بر مصلحت عباد مصلحتی هم راجع به خود پیغمبر اکرم بود که اگر وحی الهی یک مرتبه بر پیامبر نازل می شد ارتباط پیغمبر با خداوند قطع می شد و حال آنکه پیامبر در طول بیست و سه سال با ناملایمات بسیاری مواجه بود و ارتباط مستمر پیامبر با خدا نوعی دلداری بر او بود (وَ قالَ الَّذینَ كَفَرُوا لَوْ لا نُزِّلَ عَلَیْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً واحِدَةً كَذلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤادَكَ وَ رَتَّلْناهُ تَرْتیلاً) (فرقان / ۳۲) یعنی کافران می گویند که چرا قرآن مانند تورات یکدفعه نازل نشده است که خداوند می فرماید برای اینکه قلبت را محکم کنیم (و با ما در ارتباط باشی)

با این بیان وقتی آیات و در نتیجه احکام آن تدریجا نازل شده است باید هنگام بررسی یک عام آیات دیگر را هم فحص کنیم تا در صورت وجود مخصص از آن غافل نمانیم.

و اما در سنت هم می گوئیم که سنت به معنای حدیث معصوم است که در حدود دویست و شصت سال این سنت به مردم منتقل شده است و بدیهی است که اگر به عامی برخورد کنیم باید قبل و بعد آن حدیث را هم فحص کنیم.

ص: ۱۸۲

روال قانون گذاران نیز بر این است که ابتدا قوانین عام را ذکر کرده و بعد به آن تبصره زده مخصص هایی را بر آن اضافه می کند و علت آن این است که فکر بشر محدود است و هنگامی که قانونی را وضع می کنند بعد قصوراتی در آن می بینند که با ذکر تبصره آن را کم و زیاد می کنند فقط خداوند متعال انسان شناس کامل است و از تمام عواطف و احساسات بشر آگاه است همان طور که خود او هم فرموده است (أَ لا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطيفُ الْخَبيرُ) (ملك / ۱۴)

امام رحمه الله هم در درس خود فرموده بود که اگر پیغمبر اکرم تمام احکام اسلام را یکجا به مردم معرفی می کرد اسلام پایدار نمی ماند زیرا آنی که اسلام را نگه داشته است همین بحث ها و استدلال ها است. اینکه مردم در فکر ترویج و انتقاد فرامین آن باشند و اینکه فرامین اسلامی در یکجا متمرکز نیست موجب پایداری اسلام شده است و از آنجا که این گونه بحث ها در آئین یهود ممنوع است آنها دچار انحراف شده اند.

این دلیل کاملا متقن و محکم است

و ههنا دلیلان آخران

الثانی: عدم حصول الظن الشخصی بلا فحص

حاصل آن این است که اگر به ظواهر عمل کنیم باید به مراد متکلم ظن شخصی پیدا کنیم و مادامی که از مخصص فحص نکردیم این ظن حاصل نمی شود مثلا در مورد (حرمت الربا) اگر بخواهیم ظن شخصی پیدا کنیم که ربا مطلقا حرام است باید از مخصص آن هم فحص کنیم و الا ـ ظن به مراد متکلم پیدا نمی شود زیرا احتمال اینکه این عام تخصیص خورده باشد ظن حاصل نمی باشد

ص: ۱۸۳

یلاحظ علیه:

اولاـ نیازی به این دلیل نیست و همان دلیل اول کافی است. ثانیا: ذکر کلمه ی شخصی در اینجا اشتباه است زیرا در عمل به ظواهر ظن نوعی کارساز است نه ظن شخصی زیرا ممکن است در موردی من به دلیل وسواس و علل دیگر ظن پیدا نکنم در اینجا همین که برای نوع مردم ظن حاصل می شود کافی است. ثالثا: اگر ظن شخصی میزان باشد معنایش این است که اگر هنگام برخورد با عام این ظن شخصی به عموم حاصل شود باید به همان عام اکتفا کنیم و حال آنکه فقهاء می گویند این ظن کافی نیست و در هر صورت باید دنبال خاص گشت. مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی از محقق خراسانی نقل کرده است که بعد از نوشتن مستدرک الوسائل هیچ مجتهدی حق ندارد به وسائل الشیعه اکتفاء کند و باید مستدرک را هم ببیند. رابعا: اگر ظن شخصی میزان باشد این امر موجب بروز بی نظمی و آشوب می شود زیرا یک مجتهد ممکن است وسواس باشد و به این زودی ظن شخصی پیدا نکند و ممکن است یکی به زودی ظن شخصی برایش حاصل شود و با این کار دایره ی اجتهاد از حالت عادی بیرون آمده به بی نظمی تبدیل می شود.

الدلیل الثالث: وجود العلم الاجمالی بالمخصص.

به این معنا که علم اجمالی داریم که عمومات قرآن و سنت تخصیص خورده است و همان طور که علم اجمال در اصل عملی منجز است (مثلاـ در دو ظرف که یقین داریم یکی نجس است که هیچ را نمی توان استعمال کرد) در اصل لفظی (اصاله العموم) هم به دلیل وجود علم اجمالی بر وجود مخصص نباید به عام بسنده کرد زیرا طبق مفاد علم اجمالی ممکن است همین عامی که با آن مواجه شده ایم هم تخصیص خورده باشد و به عبارت دیگر همان طور که علم اجمالی مانع از اجرای اصل عملی است (مانند انائین مشتبهین) هکذا مانع از اجرای اصل لفظی می شود.

انشاء الله فرد اشکالات این دلیل را بیان می کنیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱ دی ماه ۸۷/۱۰/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

شکی نیست که اگر عامی وارد شده باشد بدون فحص از مخصص نمی توانیم به آن عام عمل کنیم و کسی در این ادعا تردید ندارد غایه ما فی الباب در دلیل وجوب فحص بحث هائی مطرح شده است.

محقق خراسانی می گوید که اگر عام در معرض تخصیص باشد عقلاء به آن نمی کنند مگر اینکه از مظان تخصیص فحص و بررسی کنند.

برای وجوب فحص بعضی از طرق دیگر سعی در اثبات آن داشته اند؛ دیروز به دلیل سوم پرداختیم که عبارت از این بود که همان طور که علم اجمالی مانع از اجرای اصول عملی است در اصول لفظیه هم چنین است و در آیه ی و حرم الربا نمی توانیم بگوئیم که اصل عمل به عام است زیرا علم اجمالی داریم که بالاخره عموماتی تخصیص خورده اند از این رو نمی توان به هیچ یک از عام ها عمل کرد مگر بعد از فحص و عدم وجدان مخصص.

نقول: با وجود دلیل اول احتیاجی به این دلیل نیست زیرا این راه احتیاج به مقدماتی دارد مانند اینکه باید اثبات کنیم علم اجمالی منجز است و یا اینکه مخالفت قطعیه با آن حرام است هکذا وجوب امتثال قطعی را ثابت کنیم تا بتوانیم از علم اجمالی نتیجه بگیریم ولی دلیل اول راحت و سرراست است.

به این دلیل اشکال شده است که اگر میزان علم اجمالی باشد پس هر موقع که به مقدار علم اجمالی مخصص پیدا شد باید فحص را متوقف کنیم مثلا اگر علم داریم که در اسلام پنجاه مخصص وارد شده است حال اگر در بررسی خود به پنجاه مورد برخورد کردیم علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی تبدیل می شود و دیگر لازم نیست دنبال مخصص دیگری برویم و مظان دیگر را هم جستجو کنیم و حال آنکه علماء می گویند که کتب و مظان دیگر را هم باید بررسی نمود هر چند به تعداد علم اجمالی به مخصص برخورد کنیم بنابراین نتیجه آنکه در لزوم فحص، علم اجمالی میزان و الا باید با دیدن همان پنجاه مورد دیگر جستجوی بیشتر لازم نباشد.

ص: ۱۸۵

یلاحظ علی هذا الاشکال: ممکن است از این استدلال جواب دهیم که هرچند اول علم اجمالی بر این بود که در روایات پنجاه مخصص وجود دارد و ما هم هر پنجاه مورد را مثلا در کتاب کافی پیدا کردیم ولی چون هنوز بقیه ی کتب را جستجو نکرده ایم کشف می کنم که این علم اجمالی بر وجود پنجاه مخصص از اول باطل بوده است و در حقیقت مخصص های بیشتری در کار بوده است و من نمی دانستم.

ثم ان المحقق النائینی اجاب عن هذا الاشکال بوجه آخر: ایشان می گوید که علم اجمالی بر دو قسم است:

۱. علمی اجمالی که علامت و نشان نـدارد این علم اجمالی را به آسانی می توان آن حل کرد مثلا علم اجمالی دارم که به زید بـدهکارم و مبلغ آن یا پنـج تومان است یا ده تومان در این مورد علم اجمالی منحل است به اینکه یقینا پنـج تومان بـدهکارم و مازاد بر آن تا ده تومان مشکوک است.

۲. علمی اجمـالی که دارای علامـت و نشان است مثل ما نحن فیه که علم اجمالی دارم که عمومات تخصـیص خورده است بما فی الکتب الاـربعه از این رو بـا پیـدا کردن پنجـاه مخصـص علم اجمـالی منحـل نمی شود زیرا علم اجمـالی مـا علامت دارد و علامـت آن وجـود آن در کتب اربعه است و اگر فقـط در یـک کتـاب همه را پیـدا کنم نبایـد به آن کفـایت کنم و بایـد برای انحلاـل علم اجمـالی آن نشـان را از بین ببرم به این معنا که تمام کتب اربعه را بگردم که در این صورت است که علم اجمالی منحل می شود.

ما برای محقق نائینی مثال دیگری می زنیم: گاه نمی دانم به فلانی پنج تومان بده کارم یا ده تومان این علم بی نشان است و منحل می شود ولی گاه علم اجمالی من نشان دار است یعنی نمی دانم طبق آنچه در دفتر نوشته است یا پنج تومان به او بدهکارم یا ده تومان و من چون از آنچه در دفتر نوشته شده است خبر ندارم علم اجمالی برای من حاصل است در این مورد نمی توانم این علم را منحل بدانم زیرا نشان دار است و نشانه ی آن ثبت آن در دفتر است و باید به دفتر مراجعه کنم.

یلاحظ علی المحقق النائینی: این جواب علی فرض صحیح است و علی فرض قابل بررسی. اگر در علم اجمالی نشان دار، نشانه اش اثر شرعی داشته باشد حق با محقق نائینی است که تا مادامی که آن علامت از بین نرفته است علم اجمالی باقی است مثلا می دانم در گله پنج گوسفند حرام الاکل وجود دارد زیرا مثلا موطوئه هستند بعد بینه قائم شد که پنج گوسفند گوشتش حرام است در اینجا علم اجمالی منحل نمی شود زیرا چه بسا آنها مغصوب و یا جلال باشند بله اگر بینه بگوید این پنج گوسفند موطوئه است علم منحل می شود. ولی اگر علامت اثر شرعی نداشته باشد مانند بدهکاری من به کسی که در دفتر خود عدد آن را ثبت کرده است در اینجا هرچند علم اجمالی نشان دار است ولی ثبت آن در دفتر اثر شرعی ندارد (اگر ثبت در دفتر در کلام شارع موضوع اثر بود این قید الزام آور می شد و دارای اثر شرعی می گشت ولی حال که نیست الزام آور نمی باشد) در ما نحن فیه هم مانند قسم دوم است که تخصیص این روایات در کتب اربعه اثر شرعی ندارد زیرا کتب اربعه ظرف است و در لسان دلیل وجود ندارد.

ثم انه استشکل علی هـذا الاسـتدلال بـوجه آخر: گفته شـده است که اگر میزان برای فحص کردن علم اجمـالی باشـد این علم هرگز منحـل نخواهـد شـد حتی اگر به کتب اربعه هم مراجعه شود زیرا بـاز احتمال داده می شود که مخصـص هائی در جوامع اولیه باشـد که در اختیار ما نیست از جمله جوامع اولیه می توان نوادر الحکمه نوشـته ی محمـد بن احمد بن عمران اشـعری که قبل از کافی نوشـته شـده است و یا جامع بزنطی و کتب جوامع روائی دیگر (جوامع ثانوی مانند کتب اربعه و جوامع ثالثه مانند بحار الانوار و وسائل الشیعه و مستدرک)

یلاحـظ علیه که در دلیـل انسـداد آمـده است که آنچه در جوامع اولیه بوده است همه اش به جوامع ثـانویه منتقل شـده است و چون جوامع ثانویه از لحاظ ترتیب بهتر بود به تدریـج عمل به جوامع اولیه به فراموشـی سپرده شد از این رو چنین علمی نداریم که در جوامع اولیه مخصـص هائیی باشد که در جوامع ثانویه نیامده باشد بله احتمال وجود مخصص در آنها می رود ولی اینها همه شک بدوی است و موجب علم نیست.

ثم ان ههنا بحثا آخر: هل الفحص فحص عن متمم الحجیه او عن المزاحم.

بحـث در ایـن اسـت کـه آیـا بایـد بگـوئیم که عـام حجیتش تمـام است و هنگـامی که از خـاص بحث می کنیم در حقیقت در جسـتجوی چیزی هسـتیم که مزاحم بـا حجیت عـام است و یـا اینکه می گوئیم که عـام حجیتش کامـل نیست زیرا این احتمـال هست که خاصـی هم وجود داشـته باشد و ما با نظر داشتن آن خاص باید عام را تفسیر کنیم از این رو خاص متمم حجیت عام است و بدون آن عام به تنهائی حجیتش کامل نیست.

نقول: در بعضـی از موارد فحص متمم حجیت است به گونه ای که اگر فحص نکنیم حجت پنجاه درصـد است و تمام نیست و فقـط بـا فحص است که حجت تمـام و تکمیـل می شود ماننـد فحص از دلیـل اجتهادی هنگام تمسک به اصول عملیه مثلا اگر کسی بخواهد به اصل برائت عمل کند ابتدا باید از دلیل اجتهادی آن فحص کند زیرا موضوع برائت عقلی عقاب بلا بیان است و قبل از فحص قطع حاصل نمی شود که این بلا بیان باشد بلکه بایـد فحص کرد تا مطمئن شد بیانی وجود ندارد وجود شـک که مجرای اصل است نیمی از کار را حل می کنـد و نیم دیگر بر عهده ی فحص است. هکذا موضوع برائت لفظی که رفع عن امتی مـا لاـ یعلمون است که بایـد گشت تـا مطمئن شـد علمی حاصـل نشـده است و یـا موضوع اشـتغال احتمال العقاب است و هنگـام عمـل بایـد دیـد که احتمـال جا دارد یا نه و اگر دلیل شـرعی داریم که ظهر واجب است دیگر احتمال عقاب در آن راه ندارد و یا تخییر موضوعش عدم الترجیح است و باید گشت و دید مرجح وجود دارد یا نه.

در مورد فحص از مخصـص محقق خراسـانی قائـل است که مـا در حقیقت دنبـال فحص از مزاحم هستیم به این بیـان که عام و خـاص هر دو حجت تـامه هسـتند و اگر به مخصـص دست یـافتیم چون مخصـص اقوی است و بایـد به آن عمـل شود. ولی در جریان اصول عملیه هنگام فحص از دلیل اجتهادی دنبال متمم هستیم.

به نظر مـا فحص از دلیل اجتهادی در اصول عملیه دقیقا ماننـد فحص در اصول لفظیه است زیرا عام گاه محاوراتی است و افراد در زنـدگی عـادی خود از آن اسـتفاده می کننـد ماننـد اینکه کسـی می گویـد همسایه ها را امشب منزل ما دعوت کن در این مورد فحص لازم نیست ولی گاه عام را یک قانون گـذار اسـتعمال می کنـد که چه بسا خاص را بعد از مدتی ذکر می کند در این مورد حجیت عـام شأنی است نه فعلی یعنی عقلاـ به چنین عـامی ارزش کامل قائل نیسـتند و می گوینـد هنگامی ارزش و حجیت آن تمام می شود که خاصی در کار نباشد. با این بیان به نظر ما فحص از مخصص مانند فحص از دلیل در اصول عملیه است و و هر یک از اصول لفظیه و عملیه در صورتی حجت اند که فحص کنیم و الا حجیت آنها از نظر عقلاء ناقص است.

حال بحث در این است که تا چه مقدار بایـد از مخصـص فحص کنیم جواب آن این است که باید آنقدر گشت که دیگر عام در معرض تخصیص نباشد و اگر میزان علم اجمالی باشد باید آنقدر بگردیم که علم اجمالی منحل شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲ دی ماه ۸۷/۱۰/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که خطابات شفاهیه مانند (یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام) (بقره / ۱۸۳) آیا فقط مختص به حاضرین در محـل خطـاب است یا غیر ایشان را هم شامل می شود یعنی آیا فقط حاضـرین در مجلس را شامل می شود یا افراد خارج از مجلس را هم شامل می شود.

هکذا آیا شامل معدومین هم می شود یعنی کسانی که هنگام نزول این آیه هنوز متولد نشده بودند آیا بعد از تولد مشمول این آیه هستند یا نه؟

این مسئله سابقه ی بسیاری دارد و از همان اوائلی که علم اصول مدون شده است این مسئله مطرح بوده است.

محقق خراسانی این مسئله را موشکافی کرده و گفته است که این مسئله به سه صورت قابل طرح است:

۱. بحث در تکلیف معـدوم باشـد که آیـا تکلیف معـدوم جایز است یا نه (بایـد توجه داشت که بحث در این مسـئله در خطاب معدوم نیست بلکه در تکلیف معدوم است. این بحث عقلی است)

۲.. آیا عقلا می توان به معدوم خطاب کرد یا نه؟ (این بحث نیز عقلی است)

۳. آیا هنگام وضع لغت، خطابات شـفاهی بر موجودین وضع شـده است یا بهب گونه ای وضع شـده است که معـدومین را هم شامل شود (این بحث لفظی و لغوی است.)

ص: ۱۹۰

الجهه الاولی: فی صحه تکلیف المعدوم و عدمها.

این جهت خود بر سه شکل قابل تصور است:

القسم الاول: هل یجوز تکلیف المعدوم او لا؟

شکی در این نیست که عقلا تکلیف معـدوم معنا نـدارد زیرا چیزی که جامه ی وجود نپوشـیده و از هستی بهره ای نـدارد عقلا امکان ندارد که او را مکلف کرد. در میان فلاسفه و حکما مشهور است که: المعدوم المطلق لا یخبر عنه.

(توجه: به این قضـیه اشکال شده است که شما در همین عبارت از معدوم المطلق خبر داده اید که (لا یخبر عنه) جواب اجمالی

و ساده ی آن این است که المعدوم المطلق در قضیه ی مزبور معدوم مطلق نیست بلکه خود وجودی ذهنی یافته است و ما با این معنای معدوم که در ذهن است به آن معدوم مطلق اشاره می کنیم.)

بعضی از حنابله قائلند که تکلیف معدوم جائز است و برای اثبات این مدعا به آیاتی تمسک می کنند.

(إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (یس / ۸۲)

در این ایه گفته شده است که خداوند به معدوم امر می کند که موجود باشند و آنها هم موجود می شوند پس معدوم قابلیت دارد که مورد امر قرار گیرد.

(وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى شَهِدْنا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيامَهِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هذا غافِلِينَ) (اعراف / ۱۷۲)

گفته اند که خداوند در این آیه معدومین را مکلف کرده است که به ربوبیت او شهادت دهند و آن ها هم قبول کردند.

ص: ۱۹۱

جواب از آیه ی اول: امیر مؤمنـان در نهـج البلاغه می فرمایـد که امر خداونـد همان فعل خداونـد است و امر خداونـد صوت و صـدائی نـدارد این بـدین معنا نیست که خداونـد بگوید (کن) و مخاطب هم قبول کند بلکه معنایش این است که اگر خداوند اراده کند همزمان مرادش حاصل می شود.

اما جواب از آیه ی دوم: اولا بعضـی از مفسـران آیه را به عالم ذر تفسیر کرده اند و در روایات ضعیفی آمده است که خداوند از صلب حضرت آدم میلیاردها انسان را خلق کرد و به صورت ذره در آورد و به آنها گفت (ا لست بربکم) و آنها هم تصدیق کردنـد. این تفسـیر صـحیح نیست زیرا معنا نـدارد که خداوند آنها را از صـلب حضـرت آدم بیرون آورده و دوباره همه ی آن میلیاردها نفر را به صلب او برگردانده باشد تا بعد به ارحام منتقل شده و دنیا بیایند.

مراد از این آیه این است که خداوند انسان را به شـکل یک نطفه ی کوچک از صـلب پدر گرفته و وارد رحم مادر می کند و این انسـان بالقوه در رحم مادر پرورش یافته و دنیا می آیـد و خداونـد در فطرت این انسان توحیـد را نهاده است که هر انسانی در نهاد خود به یگانگی خداونـد شـهادت می دهـد کانه خداونـد با این کار از بشـر طلب اقرار کرده است و او هم اقرار نموده است.

برای تحقیق بیشتر می توان به مفاهیم القرآن جلد ۱ مبحث فطرت و عالم ذر مراجعه کرد.

القسم الثاني: انشاء التكليف.

در قسم اول تکلیف جدی بود ولی در این قسم تکلیف را انشاء می کنیم به این بیان که هر موقع مکلف محقق شد و به عرصـه ی وجود پا نهاد تکلیفش محقق است و دامن گیر او می شود.

این کلام هم صحیح نیست زیرا می گوئیم شما با لفظ (یا ایها الذین آمنوا) خطاب را انشاء می کنید و واضح است که این خطاب به معدومین صدق نمی کند و یا در (لله علی الناس حج البیت) می گوئیم که لفظ ناس بر معدوم صدق نمی کند و این الفاظ این قابلیت را ندارند که با معدوم انطباق یابند.

القسم الثالث: انشاء التکلیف بشرط الوجود.

یعنی تکلیف را انشاء می کنیم و می گوئیم هر موقع معدوم به عرصه ی وجود پا نهاد این حکم شامل او شود. این کلام خوب است و می توان آن را قبول کرد.

و لکن نقول: ان القضایا علی اقسام ثلاثه: ذهنیه، خارجیه و حقیقیه

(قضایا تقسیم های مختلفی دارد ولی اکنون با این تقسیم کار داریم.)

القضیه الذهنیه: آن است که در ذهن تحقق می یابد حال یا محال است که مصداقی خارجی داشته باشد مانند اجتماع الضدین و گاه در خارج هم می تواند محقق باشد ولی تا به حال نشده است مانند دریائی از جیوه. (البته این غیر از قضایای طبیعه است که آن تقسیم دیگری است که نباید با این خلط شود)

قضایای خارجیه و حقیقیه: در هر دو حکم بر عنوان بار می شود غایه ما فی الباب در خارجیه فقط بر موجود فعلا بار می شود ولی در حقیقیه بر موجود فعلا و بر مستقبل بار می شود.

محقق نائینی قائل است که در قضایای خارجیه حکم روی خارج رفته است.

قضایای خارجیه مانند (قتل من فی الدار) که این حکم فقط همان واقعه ای را که تا به حال موجود شده است را کار دارد و کسانی که فردا در خانه به قتل می رسند را شامل نمی شود.

ص: ۱۹۳

قضایای خارجیه ماننـد (لله علی الناس حج البیت) که ناس به صورت قضـیه ی حقیقیه که در طول زمان مصادیق دارد اسـتعمال شده است و ناس مرآتی است برای بشـر الی یوم القیامه اگر چنین باشد کلام محقق خراسانی صـحیح است و دیگر لازم نیست که از انشـاء التکلیف بشـرط الوجود سـخن بگوئیم و هر چه مصـداق در طول زمـان ایجـاد شود حکم هم موجود می شود البته حکم باید به گونه ای باشد که اعتبار بقاء را داشـته باشد و الا لفظ بعد از تلفظ دیگر موجود نیست و آن هم در عالم اعتبار می تواند ایجاد شود.

تم الکلام فی الوجه الاول.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۳ دی ماه ۸۷/۱۰/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در خطابات شـفاهیه است که آیا فقط مختص به حاضـرین در محل خطاب است یا غیر حاضـرین و معدومین (کسانی که هنوز به دنیا نیامده اند) را هم شامل می شود.

محقق خراسانی این مسئله را موشکافی کرده و گفته است که این مسئله به سه صورت قابل طرح است:

بحث در تکلیف معدوم باشد که آیا تکلیف معدوم جایز است. آیا عقلا می توان به معدوم خطاب کرد یا نه؟ آیا هنگام وضـع لغت، خطابات شفاهی بر موجودین وضع شده است یا به گونه ای وضع شده است که معدومین را هم شامل شود.

در جلسه ی قبـل صورت اول را بحث کردیم و گفتیم که این بحث را در سه قسم می توان تقسـیم و بررسـی کرد. در قسم اول گفتیم که عقلا تکلیف معـدوم معنا ندارد. در قسم دوم فرض این بود که تکلیف مانند قسم اول جدی نباشد بلکه انشائی باشـد به این بیـان که هر موقع مکلف محقق شـد و به عرصه ی وجود پـا نهـاد تکلیفش محقق باشـد و دامن گیر او شود. گفـتیم این کلام هم صـحیح نیست زیرا می گوئیم شـما با لفظ (یا ایها الذین آمنوا) خطاب را انشاء می کنید و واضح است که این خطاب به معـدومین صدق نمی کند در قسم سوم گفتیم که تکلیف را به شـرط وجود انشاء کنیم یعنی تکلیف را انشاء می کنیم و می گوئیم هر موقع معـدوم به عرصه ی وجود پا نهاد این حکم شامل او شود. در این قسم چون خطاب روی معـدومین نرفته اسـت بلکه روی عنوان رفته است کلام خوبی است و می توان آن را قبول کرد. زیرا عنوان چون امری سـیال است تکالیفی که بر آن بار می شود هم سیال است و هر وقت مصداقی برای آن به وجود آید و مکلفی پا به عرصه ی وجود بگذارد تکلیفش هم دامن گیر آن می شود.

ص: ۱۹۴

الجهه الثانیه فی امکان خطاب المعدوم:

محقق خراسانی در اینجا می گویـد که خطاب حقیقی که مشـتمل بر بعث و زجر می باشد بر معدوم صـحیح نیست زیرا خطاب حقیقی التفات و توجه می خواهد و و غائب التفات و توجه ندارد و معدوم هم که موجود نیست و بعث در مورد ایشان صـحیح

نیست.

یلاحظ علیه: مخفی نماند که مخقق خراسانی در جهت اول که در مورد تکلیف معدومین بود سر آخر در قسم سوم که خطاب روی عنوان می رفت قائل شده بود که این امر اشکالی ندارد و گفته بود در این خطاب هر وقت مصادیقی پیدا شود و مکلفی تحقق یابد حکم دامن او را می گیرد. ولی ایشان در این قسم قائل است که خطاب به معدومین جایز نیست.

ما بر خلاف ایشان قائل هستیم که این دو مسئله را نمی توان از یکدیگر تفکیک کرد و برای هر کدام حکم جداگانه ای وضع نمود اگر تکلیف معدوم صحیح است خطابش هم صحیح است و الا در هر دو صحیح نیست و وقتی ما در قسم سوم تکلیف معدوم را صحیح کردیم خطاب او را هم باید صحیح بدانیم.

توضیح ذلک: الخطاب اما یراد به الخطاب الحدوثی و تاره یراد به الخطاب البقائی.

باید دید خطاب در معدوم حدوثی است یا بقائی اگر مراد خطاب حدوثی باشد شکی نیست که فقط موجود را شامل است و غائب و معدوم را شامل نمی شود زیرا این خطاب قائم به مخاطب حاضر است ولی اگر خطاب بقائی باشد به این معنا که عقاء آن خطاب را مستمر بدانند نه خطابی موقتی و مختص به مخاطبین حاضر مثلا خطاب را بنویسند و یا خطاب را بوسیله ی ضبط و امثال آن ثبت کنند و یا در سینه ها ضبط کنند به هر حال به گونه ای آن را محفوظ بدارند که به دست غائبین و غیر حاضرین برسد در این مورد مانعی ندارد که این خطاب مستمر باشد و معدوم و غائب را شامل شود.

ص: ۱۹۵

با این بیان واضح می شود که خطاب تکوینی که از حنجره ی رسول الله صادر شد معدوم شده است ولی خطاب اعتباری همچنان محفوظ می باشد و مراد ما هم خطاب اعتباری است.

واضح ترین دلیل بر این مطلب خطابات اول خلقت است زمانی که حضرت آدم خلق شد این خطابات که در قرآن هم موجود است، تمامی بنی آدم را تا روز قیامت در بر می گیرد:

(یا بَنی آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنا عَلَیْکُمْ لِباساً یُواری سَوْآتِکُمْ وَ ریشاً وَ لِباسُ التَّقْوی ذلِکَ خَیْرٌ ذلِکَ مِنْ آیاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ یَذَّکَّرُونَ) (اعراف / ۲۶)

(یا بَنی آدَمَ لا یَفْتِنَنَّکُمُ الشَّیْطانُ کَما أَخْرَجَ أَبَوَیْکُمْ مِنَ الْجَنَّهِ) (اعراف / ۲۷)

(یا بَنی آدَمَ خُذُوا زینَتَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِد) (اعراف / ۳۱)

(یا بَنی آدَمَ إِمَّا یَأْتِیَنَّکُمْ رُسُلٌ مِنْکُمْ یَقُصُّونَ عَلَیْکُمْ آیاتی فَمَنِ اتَّقی وَ أَصْلَحَ فَلا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنُونَ) (اعراف / ۳۵)

واضح است که ما همه مخاطب به این خطاب هستیم.

بنابراین هم تکلیف و هم خطاب معدوم را می توان صحیح دانست.

نکته: فرقه ی ضاله به آیه ی اخیر استدلال می کنند که نبوت ختم نشده است زیرا پیغمبر اسلام هم این آیه را خوانده است و این آیه در کلام ایشان دلیل بر این است که رسل دیگری هم خواهد آمد.

جواب آن واضح است زیرا می گوئیم: پیغمبر خطاباتی که در اول خلقت ذکر شده است را حکایت می کند.

ثم ان الامام رحمه الله در اینجا تحت تاثیر کلام محقق خراسانی قرار گرفته و مبنای ایشان را تکرار کرده است ایشان در حالی که تکلیف معدوم را به نحو قضایای حقیقیه تصحیح می کند با این وجود خطاب ایشان را صحیح نمی داند.

ص: ۱۹۶

کلام ایشان در تهذیب چنین است: و مثل ذلک لا یتصور فی الخطاب اذ لا یمکن ان یتعلق الخطاب بعنوان او افراد له و لو لم تکن حاضره فی مجلس التخاطب و الخطاب نحو توجه تکوینی نحو المخاطب لغرض التفهیم و مثل ذلک یتوقف علی حاضر ملتفت و المعدوم و الغائب لیسا حاضرین و لا ملتفتین. (تهذیب الاصول ج ۱ ص ۵۰۶)

یلاحظ علیه: اگر واقعا مراد ایشان خطاب تکوینی است واضح است که فقط موجودین را شامل می شود ولی اگر مراد از خطاب خطابی اعتباری است که استمرار دارد یقینا غائبین و معدومین را هم شامل می شود به این بیان که تکلیف روی عنوان رود و هر زمان که مصداقی برای آن درست شود خطاب هم آن را شامل گردد.

الجهه الثالثه عمومیه ما وقع بعد اداه الخطاب:

این بحث بر خلاف دو جهت قبلی که عقلی بودند بحثی است لفظی به این بیان که الفاظی که بعد از یاء خطاب می آیند آیا شامل غائبین و معدومین هم می شوند یا نه

محقق خراسانی همان مطلبی را که ما در جهت دوم گفته ایم را همین جا بیان می کند که اگر یاء و سایر ادوات ندا برای مخاطب حقیقی وضع شده باشد باید بگوئیم که ما وقع بعد ادوات الندا هم مختص به حاضرین است زیرا نمی شود مثلا در (یا ایها الناس) یاء برای مخاطب حقیقی باشد و (الناس) همه را شامل شود ولی اگر بگوئیم که یاء برای خطاب حقیقی وضع نشده است بلکه برای خطاب ایقاعی و انشائی وضع شده است (یعنی یاء برای بعث و نه زجر و نه تفیهم و نه تفهم وضع نشده باشد) ما بعد از یاء هم همین گونه است و معدومین و غائبین را هم شامل می شود.

ص: ۱۹۷

ما در نتیجه با محقق خراسانی هماهنگ هستیم ولی طرز استدلال ایشان را قبول نداریم زیرا اگر خطابات قرآنی را ایقاعی بدانیم ارزش آن خطابات کم خواهد شد زیرا نه در آن بعث است و نه زجر و نه تفیهم و نه تفهم.

نکته ی دیگر این است که اگر یاء برای خطاب حقیقی وضع شده باشد لازم می آید که شاعر در شعر ذیل دچار مجاز گوئی شده باشد.

یا کوکبا ما کان اقصر عمره و کذا تکون کواکب الاسحار

شاعر در این شعر فرزند خود که مرده است را مخاطب قرار داده به او می گوید ای کسی که همانند ستاره های سحر که عمرشان کوتاه است و سریع غروب می کنند تو هم زود غروب کردی.

اگر این خطاب به فرزند که معدوم شده است صحیح نباشد باید بگوئیم خطاب شاعر مجاز بوده است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۴ دی ماه ۸۷/۱۰/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که ما وقع بعد یاء الخطاب مخصوص موجودین است یا اعم. برای اثبات این امر محقق خراسانی می گوید که باید دید که یاء برای خطاب حقیقی وضع شده است و یا انشائی که در هر صورت این امر در ما بعدش (منادی) اثر می گذارد.

سپس محقق خراسانی دو دلیل می آورد که یاء برای خطاب انشائی وضع شده است از این رو ما بعدش هم انشائی بوده غائبین و معدومین را هم شامل می شود:

دلیل اول ایشان این است که چون ما وقع بعد یاء الخطاب اعم است و (الناس مثلا) هم موجود را شامل می شود و هم معدوم را از این رو باید گفت که یاء برای خطاب انشائی وضع شده است.

ص: ۱۹۸

یلاحظ علیه: این مصادره به مطلوب است زیرا هنوز معلوم نیست که الناس اعم باشد.

دلیل دوم ایشان این است که اگر بگوئیم یاء برای خطاب حقیقی وضع شده است لازم می آید که بسیاری از شعر شعراء مجاز باشد زیرا خطاب در بسیاری از این اشعار انشائی است نه حقیقی مانند مواردی که شعرا فرد مرده و یا شب و روز و امثال آن را مورد خطاب قرار می دهند.

یلاحظ علیه: (توجه در اشکال اول و دوم که اکنون مطرح می کنیم نظر ما به عدم ملازمه بین ادات نداء و منادی است به این معنا که لازم نیست هر دو در عمومیت و خاص بودن شبیه هم باشند:)

الاشکال الاول: بین اینکه یاء برای خطاب انشائی وضع شده باشد و اینکه ما بعدش هم اعم از موجود و معدوم باشد ملازمه ای وجود نـدارد. زیرا قبلا گفتیم که کلمه ی الناس علاوه بر حاضـرین در مجلس غائبین را هم شامل می شود ولی واضح است به معـدوم نمی توان کلمه ی نـاس را اطلاـق کرد از این رو هرچنـد بگوئیم که یـاء انشـائی است ولی امکان نـدارد که ما بعـدش (ناس) را بتوانیم اعم از موجود و معدوم بدانیم.

الاشکال الثانی: می توانیم بگوئیم که یاء برای خطاب حقیقی وضع شده است و فقط حاضرین را شامل شود ولی ما بعدش اعم باشد به این گونه که ناس را به صورت قضیه ی حقیقیه تصور کنیم و بگوئیم که خطاب در الناس روی عنوان رفته باشد که در طول زمان هر وقت مصداق و مکلفی برایش بوجود آید خطاب او را هم شامل شود این خطاب هرچند بقای حقیقی ندارد ولی بقای اعتباری دارد.

ص: ۱۹۹

الاشکال الثالث: اگر بگوئیم خطابات قرآن انشائی و ایقاعی که در آن تفهیم و تفهم شرط نیست موجب می شود که ارزش خطابات قرآن کم شود زیرا واضح است که خطابات قرآن مانند شعر نیست که به در و دیوار و ستاره خطاب کند که صرف خطاب در آنها مطرح باشد نه تفهیم و تفهم حقیقی. طرح این مسئله در مورد قرآن موجب می شود که کتاب خدا به شکل کتاب مثل درآید و از خطاب حقیقی خارج شود.

ثم ان للامام رحمه الله کلام آخر: ایشان قائل است که قرآن هم موجود را شامل می شود و هم غائب و معدوم را. ایشان بر خلاف ما که از راه قضیه ی حقیقه وارد شده ایم از راه دیگر وارد شده است و می فرماید: کلمه ی ناس می تواند در طول زمان زاد و ولد داشته باشد و همه ی افراد را شامل شود ولی خطاب، فقط افراد زمان پیامبر را شامل می شود (نظر ما این بود که گفتیم خطاب تکوینی مختص به حاضرین در مجلس تخاطب است ولی خطاب اعتباری می تواند بقاء عرفی داشته باشد به این گونه که یا مکتوب شود و یا در سینه ها محفوظ بماند و برای دیگران نقل شود) ایشان با این بیان قائل است که هیچ یک از خطابات قرآن لفظی نیستند بلکه از قبیل خطابات تحریری است یعنی خطاباتی که نگارش شده است و هر کس که به متن آن دسترسی داشته باشد مخاطب آن است.

ایشان بعد ترقی کرده می گوید که ممکن است بگوئیم که در قرآن خطابی در کار نیست زیرا گوش پیامبر خطابی را نمی شنید و پیامبر اکرم قرآن را منقوشا در قلب خود مشاهده می کرد بدلیل آیه ی (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِين) (شعراء / ۱۹۳ و ۱۹۴)

خلاصه آنکه برای گسترش دادن قرآن برای همگان سه راه وجود دارد:

خطابات قرآن را به شکل قضایای حقیقیه بدانیم که مخاطب آن عنوان است که در طول زمان که مصادیقی پیدا می کند عنوان هم بر آن منطبق می شود و حکم او را هم شامل می شود و این خطابات چون اعتباری است بقاء دارد. خطابات قرآن انشائی باشد (این را ما رد کردیم) خطابات قرآن خطابات تحریری باشد. (نظر امام رحمه الله)

ثمره البحث:

علماء برای این مسئله دو ثمره ذکر کرده اند:

الثمره الاولی: حچیه الکتاب للغائب و المعدوم

اگر بگوئیم خطابات شفاهی مختص به موجود در مجلس تخاطب است دیگر کتاب الله برای غائبین و معدومین حجت نیست مگر اینکه دلیلی ثانوی را به آن ضمیمه کنیم یعنی بگوئیم طبق قانون اشتراک در تکلیف آنها هم با حاضرین در حکم شریکند.

محقق خراسانی به این ثمره اشکالاتی را وارد می کند

اشکال اول: این کلام هم از لحاظ صغری اشکال دارد و هم از لحاظ کبری به این معنا که هم می توانیم بگوئیم که خطابات قرآن فقط مختص موجودین است ولی با این وجود برای آنها هم حجت است غایه ما فی الباب موجودین در مجلس تخاطب مقصودین بالخطاب هستند و غائبین و معدومین غیر مقصودین به خطاب هستند ولی در عین حال ممکن است بگوئیم که قرآن هم برای مقصودین حجت است و هم برای غیر مقصودین و به عبارت دیگر مخاطب نبودن دلیل بر مقصود نبودن نیست.

اشکال دوم: فرض کنیم که جمعیت حاضرین در مجلس هم مخاطب هستند و هم مقصود و خارجین از مجلس نه مخاطب است و نه مقصود ولی کلام فرد برای غیر مخاطب هم حجت است و دلیل آن بناء عقلاء است که اگر از کلامی را که در مجلس ذکر شده است با خبر شود خود را هم در آن مشترک می دانند. مثلا کسی نامه ای به فردی نوشته است و آن فرد هم مخاطب است و هم مقصود حال اگر نامه اش به دست من برسد من نه مخاطب هستم و نه مقصود ولی اگر آن نامه را بخوانم از محتوای آن با خبر می شوم و اگر در آن دستوری عام باشد خود را به آن ملزم می دانم.

الثمره الثانی: این امر را را می توان با مراجعه به کتاب ارشاد العقول پیگیری کرد و احتیاج به ذکر آن نیست.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۲۴ دی ماه ۸۷/۱۰/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در خطابات شفاهیه است که آیا فقط مختص به حاضرین در محل خطاب است یا غیر حاضرین و معدومین (کسانی که هنوز به دنیا نیامده اند) را هم شامل می شود.

بحث در این مورد را به اتمام رساندیم و در این مقام به ثمره ی دوم این بحث اشاره می کنیم:

الثمره الثانی: این ثمره در مورد خطابات قرآنیه ظاهر می شود.

اگر قائل به تعمیم شویم تمام اطلاقات آیات قرآن علاوه بر موجودین برای غائبین و معدومین هم حجت است و اگر در وجود قیدی شک کنیم با تمسک به اطلاق می توانیم آن قید را منتفی کنیم ولی اگر گفتیم که مختص به مشافهین است دیگر اطلاقات قرآن در مورد غائبین و معدومین حجت نیست از این رو برای تمسک به اطلاق باید از راه دلیل دیگری وارد شویم مثلا بگوئیم که اجماع قائم شده است که ما هم در احکام با افرادی که زمان نزول آیه حاضر بوده اند شریک هستیم و با این بیان اطلاقات قرآن را در مورد خود جاری بدانیم.

حال ثمره در اینجا ظاهر می شود که از آنجا که اجماع دلیل لبی است، نه لفظی باید در آن به قدر متیقن اکتفا شود و مورد متیقن آن جائی است که ما از لحاظ صفات با مشافهین با آیه یکی باشیم و الا نمی توانیم به اطلاقات عمل کنیم.

ص: ۲۰۲

مثلا در قرآن آمده است (اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه فاسعوا الی ذکر الله) این آیه در زمان حضور معصوم دلالت بر وجوب نماز جمعه دارد و حال که زمان غیبت است شک می کنیم که آیا برای ما هم نماز جمعه واجب است یا نه و به عبارت دیگر آیا قید اینکه معصوم حاضر باشد در وجوب دخالت دارد یا نه.

واضح است که با تمسک به اطلاق آیه می گوئیم که این قید دخالت ندارد و نماز جمعه برای ما هم که در زمان غیبت هستیم واجب است. ولی این در صورتی است که خطاب قرآن تعمیم داشته باشد و ما را هم شامل شود. حال اگر قائل شویم که خطابات مخصوص مشافهین است و ما از طریق اجماع بر اشتراک همگان در تکلیف بخواهیم حکم آیه را برای خود حجت بدانیم این مشکل پیش می آید که در مورد اشتراک در تکلیف باید به قدر متقین بسنده کنیم و آن جائی است که ما از لحاظ صفات با مشافهین با آیه یکی باشیم و واضح است که در مورد این آیه با مخاطبین آن وحدت نداریم زیرا حاضرین زمان نزول آیه در زمان حضور معصوم بودند ولی اکنون زمان غیبت است از این رو اطلاق آیه ی مزبور برای ما حجت نیست.

ثم المحقق الخراسانی رد هذه الثمره نسبیا لا کلیا و گفته است که قیود و صفات و اصناف بر دو قسم است: گاه ملازم است که

همیشه با مخاطب و مشافه همراه است و گاه مفارق است یعنی زمانی با مخاطب بوده و گاه از او جدا می شود.

اگر صفات ملازم و دائمی باشد ثمره ی مزبور صحیح است و به بیان دیگر در این فرض اصلا تمسک به اطلاق معنا ندارد مثلا عرب بودن از صفاتی است که همیشه با مخاطب قرآن همراه بوده است با این فرض دیگر معنا ندارد که بگوئیم اگر عرب بودن در موردی مانند خواندن عقد شرط می بود لازم بود قرآن بگوید زیرا چون این قید همیشه با مخاطب و مشافه بوده همیشه حاصل بوده است و اگر در قرآن این قید ذکر نشود به مقصود اخلالی وارد نمی شود از این رو در این فرض نمی شود به اطلاق تمسک کرد.

ولی اگر قیودی که در مخاطب و مشافه است مفارق باشد مانند اینکه مخاطب به این صفت موصوف باشد که در بلد اسلامی که حاکم اسلامی هم در آن حاضر بوده زندی کند (که بودن حاکم اسلامی ملازم با صحابه و مشافهین نیست زیرا گاه آنها برای جهاد به بلاد کفر می رفتند و در آنجا حاکم اسلامی برای اقامه نماز جمعه نبود) در این موضوع اگر وجود حاکم اسلامی برای اقامه ی نماز شرط می بود می بایست در قرآن ذکر می شد زیرا این صفتی مفارق است و اگر در قرآن ذکر نشده است می توان به اطلاق آن عمل کرد و گفت که این شرط لازم نبوده است.

از این رو در صورت دوم که صفت مفارق است ثمره از بین می رود زیرا مشافه و مخاطب می تواند به اطلاق تمسک کند و ما هم می توانیم به قانون اشتراک تمسک کنیم و بگوئیم که نماز جمعه به دلیل اطلاق آیه که حضور حاکم اسلامی را شرط نمی دانست بر ما واجب است بله در صفات ملازم ثمره ظاهر می شود زیرا مشافه نمی تواند به اطلاق تمسک کند ولی ما می توانیم (از این رو گفتیم که اشکال محقق خراسانی کلی نیست بلکه نسبی است و در یک قسم جاری است.)

ص: ۲۰۴

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۲۵ دی ماه ۸۷/۱۰/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

الفصل الحادی عشر:

العام المتعقب بضمیر یرجع الی بعض افراده

عامی داریم که حکمی دارد و سپس ضمیری به آن عام بر می گردد که حکم دیگری دارد اما این ضمیر فقط به بعضی از افراد عام بر می گردد حال در این بحث شده است که آیا این سبب می شود که عام اول هم تخصیص بخورد و ظاهر در همان بعض باشد یا نه

مثلا قرآن کریم می فرماید: (وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَهَ قُرُوءٍ) در اینجا (المطلقات) عام است و مطلقه ی رجعی، باین و خلع را شامل می شود و سپس می فرماید: (وَ لا یَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ یَکْتُمْنَ ما خَلَقَ اللَّهُ فی أَرْحامِهِنَّ إِنْ کُنَّ یُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ) یعنی اگر آن زنان باردار باشند باید به شوهرشان بگویند زیرا طلاق در زمان حمل جایز نیست و در خاتمه می فرماید: (وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فی ذلِکَ) (بقره / ۲۲۸)

شاهد در ضمیر (بعولتهن) است که به مطلقات بر می گردد ولی فقط خصوص مطلقه ی رجعی را شامل است که در آن شوهر حق رجوع دارد (زیرا در طلاق خلعی و بائن شوهر حق رجوع ندارد مگر اینکه زن هم موافقت کند.)

صدر آیه می گوید که هر مطلقه ای باید به اندازه ی سه طهر عده نگه دارد ولی آخر آیه ضمیری داریم که موضوع حکم دیگر است (مسئله ی رجوع) و فقط خصوص مطلقه ی رجعیه را شامل است (این امر به دلیل خارجی برای ما ثابت شده است) حال این ضمیر که به برخی از مطلقات بر می گردد آیا سبب می شود که صدر آیه را تخصیص بزنند به این گونه که بگوئیم صدر آیه هم مختص به مطلقه ی رجعی است یا نه؟

ص: ۲۰۵

محقق خراسانی به سه وجه این مسئله را تصویر می کند:

الوجه الاول: رفع الید عن اصاله العموم فی صدر الآیه: در اصاله العموم صدر تصرف کنیم به این بیان که بگوئیم: ضمیر متاخر که به برخی بر می گردد موجب شود که اصاله العموم صدر آیه به زمین بخورد و مراد از مطلقات خصوص مطلقات رجعیه باشد.

الوجه الثانی: حفظ اصاله العموم فی صدر الآیه: بگوئیم که صدر آیه در همان عموم باقی است و در نتیجه در ذیل آیه تصرف کنیم به این معنا که اصاله العموم در بعولتهن که ظاهرش عام است و همه ی مطلقات را شامل میشود به زمین بخورد و قائل به استخدام شویم یعنی بگوئیم ضمیر به برخی از افراد مرجع ضمیر بر می گردد.

الوجه الثالث: حفظ اصاله العموم فی الصدر و الذیل. به این معنا که صدر و ذیل همه ظاهر در عموم باشد ولی در اسناد تصرف کنیم به این معنا که ذیل قائل به مجاز در اسناد باشیم و بگوئیم حکمی که مال بعض است مجازا به همه نسبت داده شده است مثلا در قرآن خداوند به یهود می گوید: (فلمن قتلتموهم) یعنی چرا شما انبیاء را گشتید و حال آنکه همه ی یهود همه ی انبیاء را نکشته اند علی الخصوص یهود موجود در مدینه.

سپس محقق خراسانی می گوید از بین این سه وجه اولی هرگز صحیح نیست و فقط باید از میان دوم وسوم یکی را انتخاب کنیم.

وجه اول باطل است زیرا اصاله العموم در جائی جاری می شود که در مراد شک کنیم مثلا در اکرم العلماء شک کنیم که همه ی علماء اراده شده است یا بعضی از آنها. ولی اگر مراد روشن باشد و در کیفیت اراده شک کنیم که آیا این اراده به نحو استخدام (ضمیر در بعض باشد) است یا مجاز (ضمیر در عموم باشد) دیگر اصاله العموم جاری نیست.

ص: ۲۰۶

به بیان دیگر در شق اول اصاله العموم در صدر یقینا باقی است زیرا در دومی و سومی چون اصاله العموم در ذیل از باب شک در کیفیت است (یعنی می دانیم در هر صورت مراد از هن در بعولتهن بعضی از مطلقات هستند ولی شک داریم که آیا مراد استخدام است یعنی ضمیر در بعض استعمال شده است یا مجاز که ضمیر در بعض استعمال شده باشد ولی مجازا به کل نسبت داده شده است) در اینجا دیگر اصاله العموم جاری نیست.

نقول: هیچ یک از این سه وجه، مورد بحث نیست بلکه وجه چهارمی در کار است که مشکل را حل می کند و ما این وجه را از مطالب قبلی خود محقق خراسانی استفاده میکنم.

محقق خراسانی این بحث را در سابقا مطرح کرده بود که عامی مخصص متصل داشته باشد آیا وجود خاص موجب مجازیت عام می شود یا نه مثلا در اکرم علماء العدول آیا وجود عدول موجب می شود که مراد از علماء هم فقط علماء عدول باشد؟ آنجا گفتیم که نمی شود و این از باب تعدد دال و مدلول است و عام در عموم خود و خاص هم در مدلول خاص خود استعمال شده است و هکذا در مخصص منفصل گفتیم که موجب مجازیت عام نمی شود زیرا اراده ی عام اراده ی استعمالی است که در همه ی علماء جریان دارد و خاص از اراده ی جدیه پرده بر میدارد و ملاک حقیقت و مجاز تصرف و عدم تصرف در اراده ی استعمالیه است نه جدیه.

از این رو این وجه را چنین ترسیم می کنیم که (المطلقات) و (بعولتهن) در همه ی افراد استعمال شده است و عموم در هر دو باقی است ولی به اراده ی استعمالیه. حال که دلیل خارجی می گوید که مراد از ذیل خصوص رجعی است تصرف در اراده ی جدیه کرده است و از این رو مجاز هم پیش نمی آید و حتی واضح است که استخدامی هم در کار نیست. همانطور که در اکرم العلماء العدول اراده ی استعمالیه در علماء این بود که در عام باشد و عدول در اراده ی استعمالیه ی عام تصرف نمی کند بلکه می گوید اراده ی جدیه ی مولی خصوص علمائی هستند که عادل باشند و این موجب مجاز نمی شود زیرا معیار در حقیقت و مجاز تصرف و عدم تصرف در اراده ی استعمالیه است نه جدیه.

ص: ۲۰۷

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۲۸ دی ماه ۸۷/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

فصل دوازدهم در تخصیص عام با مفهوم است. یعنی همان طور که با دلیل لفظی، عام را تخصیص می زنیم، آیا می توانیم با مفهوم هم عام را تخصیص بزنیم. پیش از ورود به بحث چند نکته را تذکر می دهیم:

نکته اول: غرض از طرح این بحث این است که عام دلیل لفظی قوی است و خاص دلیل لبی ضعیف و این تصور پیش آمده است که با دلیل ضعیف دلیل قوی را نمی توان تخصیص زد.

نکته دوم: این سؤال است که بحث کبروی است یا صغروی. آیا بحث در این است که با مفهوم مسلم عام را تخصیص بزنیم یا نه سؤال این است که با وجود عام اصلا مفهوم داریم یا نه؟ پاسخ این است که بحث کبروی است، زیرا صغری مسلم است. اگر به این نکته توجه شود خواهیم دید که برخی از مطالب کفایه مخدوش است.

نکته سوم: بین مفهوم موافق و مخالف تفاوت وحود دارد. در مفهوم موافق حکم منطوق و مفهوم یکی است و در مفهوم مخالف حکم منطوق و مفهوم از نظر سلب و ایجاب تفاوت دارد.

نکته چهارم: مفهوم موافق به دو دسته موافق اولوی و موافق غیراولوی تقسیم می شود. اولوی مانند آیه مبارکه فلا تقل لهما اف (اسراء ، ۲۳) که به طریق اولی لاتضرب را شامل است، و یا لاتأکل ذبیحه الکتابی که به طریق اولی لاتأکل ذبیجه المشرک را شامل است. و موافق غیر اولوی مانند الخمر حرام که در آن الغای خصوصیت می کنیم که شامل دیگر مسکرات هم بشود.

ص: ۲۰۸

حال بحث در دو مقام است:

مقام اول تخصیص العام بالمفهوم الموافق

دلیل اول جواز تخصیص از نظر آخوند این است که ایشان ادعای اتفاق می کند که اجماع داریم که عام را می توان با مفهوم تخصیص زد. ولی قاضی عضدی ایجی عبارتی در این زمینه دارد که می گوید: الاظهر هو التخصیص به . این نظر خود عضدی است ولی به هر حال نشان دهنده عدم اتفاق است. (تا پیش از معالم کتاب درسی مختصر الاصول حاجبی بود. عضدی اهل ایج شیراز است و شرحی بر مختصر الاصول دارد.)

دلیل دوم این است که الجمع مهما امکن اولی من الطرح. مادام که بتوان عرفاً بین دو دلیل جمع کرد نه جمع عقلی باید این کار را کرد، و این بهتر از آن است که یک دلیل را کنار بگذاریم. منظور از عرف هم عرف دقیق است، مانند عرف حقوقدانان نه عرف افراد گیج.

دلیل سوم سخن حکیم در حاشیه اش بر کفایه است به نام حقائق الاصول است که می فرماید که اگر با مفهوم تخصیص نزنیم

لازمه اش این است که این دلیل حتی منطوقش هم از حجیت بیافتد. اگر در آیه شریفه، با ضرب نتوان تخصیص زد با دشنام هم نمی توان. زیرا مفهوم جنبه اولویت دارد. یلاحظ علیه : این فرمایش در مفهوم موافقی که جنبه اولویت دارد درست است ولی در مواردی مانند الغای خصوصیت درست نیست. یعنی در این موارد اگر به مهفوم عمل نکردیم منطوق به قوت خود بافی است.

مقام دوم تخصیص العام بالمفهوم المخالف

ص: ۲۰۹

مقام دوم در باره تخصیص عام به مفهوم مخالف است. در این زمینه چند قول هست:

- جواز مطلقا
- عدم جواز مطلقا
- تفصیل آخوند
- تفصیل بین استفاده مفهوم از کلمه انما و غیر آن

جواز مطلقا: الماء اذا بلغ قدر کر لا ینجسه شیء که مفهوم آن این است که اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه کل شیء. آیا با این مفهوم می توانیم تخصیص بزنیم، مثلا چیزی را که در جای دیگر داریم که: ماء البئر واسع لاینجسه شیء إلا أن یتغیر لونه أو طعمه أو ریحه. طبق قول به جواز مطلقاً، این روایت با مفهوم روایت اول تخصیص می خورد.

قول دوم عدم تخصیص است و علت آن این است که مفهوم ضعیف است و نمی تواند منطوق را که قویتر است تخصیص بزند.

قول سوم تفصیل محقق خراسانی است. ایشان می فرماید گاه عام و مفهوم هر دو بالدلاله الوضعیه است و گاه هر دو اطلاقی اند یعنی مقدمات حکمت هم عام و هم مفهوم را اثبات کرده است و گاه عام وضعی و مفهوم اطلاقی و گاه دلالت عام اطلاقی و دلالت مفهوم لفظی است.

فرق دلالت وضعی با اطلاق این است که عام برآمده از دلالت لفظی، مقید به نبود قرینه نیست، هر چند بعداً مخصص پیدا بشود، دلالت عام مقید به نبود قرینه نیست هر جند با آمدن مخصص استقرار خود را از دست می دهد. بر خلاف عمومی که از مقدمات حکمت استفاده شود، که مقید به این است که قرینه ای بر خلاف نباشد، که اگر داشته باشیم دیگر اصلا عمومی نداریم. هم چنین است در باره مفهوم که منطوق آن گاه دلالتش بر عموم از وضع است و گاه از مقدمات حکمت.

آخونـد می فرماید اگر هر دو وضـعی شد، دو دلیل تام است و نمی توان یکی را بر دیگری مقدم داشت و اگر هر دو از اطلاق به دست آمد، هر دو نابود می شود ولی اگر عام به دلالت وضـعیه و مفهوم به اطلاق شد و یا برعکس طرف ضعیف از بین می رود. اشکال این حرف این است که بحث را صغروی کرده است و حال آن که همان طور که گفتیم بحث ما کبروی است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۲۹ دی ماه ۸۷/۱۰/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

تبخش اول تفصیل آخوند را که حذف کردیم، این بود که این دو (عام و مفهوم) گاه هر دو در یک کلام واحد هستند یا در دو کلام مرتبط یا در دو کلام منفصل و غیرمرتبط. این بحث خیلی هم مهم نیست. اولی ماننـد اکرم العلماء إن أحسـنوا دومی ماننـد آیه نبأ که مفهوم در صـدر است ولی عـام در ذیل: أن تصـیبوا قوماً بجهاله. و سومی ماننـد این که عام در کلام امام باقر علیه السلام و مفهوم در سخن امام صادق علیه السلام باشد. و در هر کدام از این سه حالت، گاه هر دو وضعی هستند و گاه هر دو اطلاقی و گاه مختلفند، یعنی عام وضـعی و مفهوم اطلاقی و گاه عام اطلاقی و مفهوم وضـعی. که این می شود دوازده قسم. آخوند می فرماید:

۱اگر هر دو اطلاقی شدنـد اصـلا سالبه به انتقاء موضوع است. (مقـدمات الحکمه سه مقـدمه داشت: در مقام بیان بودن، نبودن قـدر متیقن، نبودن قرینه بر خلاـف.) در اینجا نه عام می مانـد و نه خاص. دلالت اطلاق معلق بر نبود قرینه است و هر کـدام از اینها قرینه بر عدم انعقاد عام در طرف دیگر است.

ص: ۲۱۱

۱اگر هر دو وضـعی شدنـد، دیگر قرینه بر خلاـف نیسـتند، زیرا دلالت معلق بر نبود قرینه نیست، هر چنـد حجیت آن متوقف بر عدم قرینه است. ظهور از بین نمی رود ولی حجیت از بین می رود. در این حالت هم به هیچ کدام نمی توان عمل کرد.

٠و اگر مفهوم بالاطلاق و عام بالوضع بود، عام مفهوم را ملغی می کند زیرا دلالت عام اقوی است.

٠و سرانجام اگر مفهوم وضعی باشد و عام اطلاقی که محل نزاع اصلی آن جاست، مفهوم می تواند مقدم بر عام باشد.

اشـکال این حرف آخونـد این بود که بحث مـا صـغروی نیست کبروی است. بحث شـما درست است ولی در صورت اطلاـقی بودن عام یا مفهوم ما اصلاً موضوع نداریم.

تفصـیلی دیگر از محقق نائینی وجود دارد که اگر نسبت بین مفهوم و عام، عام و خاص مطلق باشد، مفهوم عام را تخصیص می زند، ولی اگر من وجه باشد، نمی تواند چون ترجیح بلامرحج است. باید گفت اصلا بحث ما در همان شق اول است و لذا این تفصیل وجهی ندارد.

مرحوم بروجردی قائل به مقدم بودن مفهوم بر عام بود. زیرا به اعتقاد ایشان نسبت مفهوم به عام مانند نسبت مقید به مطلق است

و تعـارض در اینجا به اختلاف مطلق و مقیـد برمی گردد و همیشه مقیـد بر مطلق مقـدم است. ایشان مثالی می زدنـد که روایت الماء اذا بلغ قدر کرا لم ینجسه شـیء که صـحیحه زراره است وقتی با روایت مرسـله معتبر (خلق الله الماء طهورا لاینجسه شـیء)مقایسه شود، می بینیم که موضوع در مفهوم یعنی صـحیحه مقید است و دو قید آن مائیت و کریت است. ولی موضوع در عام بسـیط است. خلق الله الماء طهورا لاینجسه شیء و مقید بر مطلق مقدم داشته می شود. یلاحظ علیه همیشه این درست نیست. بله در مثال ایشان درست است ولی گاه نسـبت عام و مفهوم را نمی توان به مطلق و مقیـد برگرداند، مگر به زور آن را درست می شود. مثلاـ اگر مولی فرمود: اکرم العلمـاء و سـپس فرمود اکرم فساقهم إذا احسـنوا در فرض عـدم احسان مفهوم آن این خواهد بود که اکرام فاسـقان از علماء واجب نیست، و این مفهوم با آن عام در عالم فاسق تعارض پیـدا خواهـد کرد که اگر عام مقدم داشـته شود اکرام عالم فاسق واجب خواهـد شد و اگر مفهوم مقدم داشـته شود واجب نخواهد شد و این ربطی به مطلق و مقید ندارد مگر با تکلف و مشقت.

ص: ۲۱۲

تطبیقات

(در قرن ۱۴ با ابتکار مصریها پایان هر درسی تمریناتی گنجانده می شود. این کار از متون قواعد عربی شروع شد و اکنون در بیشتر شاخه ها رواج پیدا کرده است. و این چیز خوبی است.)

تمرین اول آیه نبأ است:

یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا أَنْ تُصیبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلی ما فَعَلْتُمْ نادِمینَ (حجرات،۶)

صدر آیه مفهوم دارد، خواه مفهوم وصف باشد و خواه شرط و ذیل آیه که جهالت به معنای ندانستن است شامل فاسق و عادل هر دو می شود، یعنی عام است. در اینجا شیخ انصاری عام را مقدم بر مفهوم می داند به دلیل قوت دلالت آن زیرا قبح اصابت به موردی دون مورد آخر اختصاص ندارد، ولی مرحوم نائینی صدر را ــ مفهوم را ــ حاکم بر ذیل آیه یعنی عام می داند زیرا خبر عدل بعد از حجت شدن از اصابت قومی به جهالت بیرون می آید و قضیه مشتمل بر مفهوم بر عموم تعلیل حاکم می شود.

ما نه کلام شیخ را می پسندیم و نه کلام محقق را. هر دو بزرگوار بحثشان مبتنی بر تفسیر جهالت به ندانستن یا عدم العلم است. اگر به قرآن مراجعه می کردند می دیدند که جهالت به معنی نادانی (ضد حکمت) است نه ندانستن، نادانی ضد حکمت است، اگر چنین شد، نگویید مفهوم بر عام مقدم است بلکه اصلا عامی در کار نیست، زیرا عمل به قول ثقه امری بر خلاف حکمت نیست. عام در جائی است که جهالت را ندانستن بگیریم.

ص: ۲۱۳

نکته دیگر در کلام محقق نائینی این است که ایشان می گوید عام بر مفهوم حاکم است ولی حکومت در جائی است که حاکم لسان تفسیری نسبت به محکوم داشته باشد و لازمه آن این است که هر دو لفظی باشد و مفهوم فاقد لسان است پس چگونه می تواند حاکم بر تعلیل عام باشد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۳۰ دی ماه ۸۷/۱۰/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

تطبیق دوم، در باره صحیحه محمد بن مسلم است: الماء اذا بلغ قدر کر لاینجسه شیء (محمد بن مسلم حدود ۳۶۰۰۰ روایت از امام صادق جمع کرده بود که البته همه در دسترس نیست.) مفهوم این روایت این است که الماء اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه شی ء. در برابر این روایت، صحیحه ابن بزیع را داریم که: " ماء البئر واسع لایفسده شی ء إلا أن یتغیر ریحه أو طعمه ... لان له ماده". امام علت این حکم را داشتن ماده اعلام می فرماید. اتصال به آبهای زیر زمینی عاصم است. بین این دو روایت عام و خاص من وجه است: روایت اول خاص است چون موضوع آن کر است و از طرف دیگر عام است زیرا مطلق آب اعم از چاه و روان را شامل است. روایت دوم خاص است به دلیل این که فقط چاه است و عام است زیرا اعم از کر و غیر کر است. محل جمع آنها آب چاه قلیل است. حال به کدام باید عمل کرد؟ معمولا در مورد عام و خاص من وجه از هر دو دست می کشند و به سراغ ادله دیگر اجتهادی و یا عملی می روند. مع الوصف در اینجا ما به این ضابطه عمل نمی کنیم و یکی را مقدم می داریم. در اینجا عام را مقدم می داریم به دلیل تعلیل آخر آن: لان له مادّه.

ص: ۲۱۴

با توجه به آن چه گفته شد، نظریه ما معلوم می شود: ما ضابطه خاصی برای مقدم داشتن مفهوم بر عام و برعکس نداریم. فقیه باید همه شرایط و خصوصیات و مناسبات و موارد و قرائن را ببیند. مثلا در آیه نبأ مرحوم نائینی مفهوم را مقدم داشت و در اینجا عام را مقدم می داریم به دلیل تعلیل. گاه قرائن بر مقدم داشتن عام و گاه بر مقدم داشتن مفهوم است. ما قبلاً مفهوم را مقدم می داشتیم ولی الآن نظرمان این است که قاعده عام نمی توانیم صادر کنیم و حسب شرایط فرق می کند. مناسبات مغروسه فی ذهن الفقیه حکم می کند. طبیعی است اگر قرینه نداشتیم، کلام مجمل می شود.

تطبیق سوم روایتی است که ابن ادریس در سرائر و محقق در المعتبر آن را نقل کرده اند که : خلق الله الماء طهوراً لاینجسه شیء این دیگر تعلیل ندارد. اگر این را با روایت محمد بن مسلم مقایسه کنیم، رابطه بین اینها عام و خاص مطلق است. اولی خاص است و دومی عام. مفهوم بر عام مقدم داشته می شود زیرا مفهوم اخص است و عام اعم و اصلاً بحث قوت یکی بر دیگری نیست. البته ما از راه مرحوم بروجردی یعنی مطلق و مقید وارد نمی شویم.

الفصل الثالثُ عشر: الجمل المتعقب للاستثناء

اگر مولائی گفت که اکرم العلماء و سلم التجار و اطعم الطلاب الا الفساق. سؤال این است که الا الفساق تنها به جمله اخیر برمی گردد یا به همه جمله های سابق برمی گردد. باید دید که این بحث چرا به اصول راه یافته است. علت آن آیه شریفه

سوره مبارکه نور است:

ص: ۲۱۵

وَ الَّذينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَهِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانينَ جَلْدَهً وَ لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَهً أَبَداً وَ أُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ (۴) إِلاَّ الَّذينَ تابُوا مِنْ بَعْدِ ذلِكَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيمٌ (۵)

محصن یعنی حصار و حصنی که فرد را از گناه بازدارد. مانند داشتن شوهر. احصان در قرآن شکلهای مختلفی دارد:

۱. احصان التزوج، که در همان آیه سوره نور مورد نظر است.

۲. احصان الحریه. محصنات به زنان آزاد در برابر اماء گفته می شود، نساء ۲۵: و من لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات. اماء در اوائل اسلام و عصر جاهلی اکثر آلوده بودند.

۳. احصان التعفف. گاه محصن به زن عفیفه گفته می شود. نور ۳۳: و لاتکرهوا فتیاتکم علی البغاء إن أردن تحصناً

(علت اشاره به انواع محصنات این است که در آیه شریفه النساء، ۲۴: وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ النِّساءِ إِلاَّ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ كِتابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوالِكُمْ مُحْصِنينَ غَيْرَ مُسافِحينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَريضَهً وَ لا جُناحَ عَلَيْكُمْ فيما تَراضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَريضَهِ إِنَّ اللَّهَ كانَ عَليماً حَكيماً. محصنات از نظر ما به معنای عفائف است و اهل سنت آن را به معنای دیگر می گیرند. طبق معنای ما، این آیه دلالت بر جواز ازدواج موقت دارد.)

به هر حال در آیه مورد بحث ما، سه حکم برای رامی محصنات بیان شده است: زدن هشتاد ضربه تازیانه، عدم قبول شهادت، خروج از عدل وفاسق بودن. حال الا فقط به فاسق بودن برمی گردد یا به هر سه تا؟ یعنی اگر توبه کرد هم تازیانه برداشته می شود و هم شهادت قبول می شود و هم عادل است؟ بازگشت الا به جمله اخیر که مسلم است، بحث در دو تای قبلی است. آخوند می فرماید بازگشت به همه ممکن است. استثناء امکان رجوع به همه را دارد ولی بحث این است که در واقع کدام یک از این دو قول درست است. مرحوم بروجردی الا را تنها به مورد اخیر برمی گرداند. به دو بیان: یکی این که الا اگر به همه بخورد، استعمال کلمه واحده در اکثر من معنی لازم می آید. اولی استثناء طلاب است و دیگر استثناء تجار و سومی استثناء علماء. بیان دیگر ایشان این است که الا از معانی حرفیه است و معنای حرفیه معنای مندک است. من در سرت من البصره، مندک در بصره است معانی حرفیه در معانی اسمیه مندک و فانی هستند. من یک معنای ربطی دارد و به سمت معنای اسمی غش می کند. مهمترین دلیل رد این حرف این است که در روایات ما قبول شهادت فاسقی که توبه کرده باشد پذیرفته شده است. این نکته در روایت قاسم بن سلیمان آمده که با توبه شهادت پذیرفته می شود: ... إذا تاب و لم یعلم منه إلا خیر جازت شهادته.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۲ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

در فصل چهاردهم سخن در این است که با فرض حجیت خبر واحد، آیا خبر واحد مطلقاً حجت است و حتی با آن می توان عموم قرآنی را تخصیص زد؟ یا حجیت آن در جائی است که در برابر عموم قرآنی قرار نگیرد؟ مثلا خداوند می فرماید: أحلّ الله البیعَ و حرّم الربوا (بقره، ۲۷۵) ولی روایت داریم که بین پدر و فرزند و زوج و زوجه ربا نیست. یا مسأله ارث که در قرآن داریم: یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین (نساء، ۱۱) ولی در روایات داریم که لامیراث للقاتل. همان طور که گفتیم چهار قول در این باره وجود دارد: جواز و عدم جواز و تفصیل بین عامی که قبلاـ تخصیص خورده و عامی که قبلا تخصیص نخورده و توقف.

ادله قائلین به جواز

قائلین به جواز دو دلیل دارند:

سیره اصحاب ــ سیره علماء و فقهاء بر این بود که عموم قرآنی را با خبرواحد تخصیص می زدند و این تا زمان ائمه علیهم السلام ادامه داشته است، مانند جواز ربا بین پدر و پسر و ارث نبردن قائل و این احتمال که این موضوع به دلیل وجود قرینه بوده است، واضح البطلان است.

لغویت ــ اگر خبر واحد مخصص قرآن نباشد، باید فاتحه خبر واحد را بخوانیم، زیرا هیچ خبر واحدی در باب نجاست و طهارت و مانند آن نیست مگر این که در برابر آن یک عام قرآنی جود دارد. به بیان دیگر اگر خبر واحد مخصص کتاب نباشد، اصولاً حجیت آن بالمره لغو می شود. و أُحلّ لکم ما فی الارض جمیعاً که با محرمات قطعیه و نجاسات ناسازگار است و یا الارض وضعها للانام، که این عامی است که با مالکیت بر زمین سازگار نیست.

ص: ۲۱۷

یلاحظ علیه ــ اولاـ این که گفته می شود سیره بر تخصیص کتاب به خبر واحد است، ثابت نیست و اتفاق نظر در این زمینه وجود ندارد، شهرت هست ولی اتفاق نه. زیرا اقطاب ثلاثه این را قبول ندارند و حتی در بین قدماء کسانی بودند که حجیت خبر واحد را به صورت مطلق رد می کردند، صرف نظر از این که مخصص کتاب باشد یا نه. قدر متیقن سیره، خبر واحد محفوف به قرائن است و در زمانهای گذشته هم این اخبار محفوف به قرائن بود. متأسفانه در کنار دروس فقه، تاریخ فقه و تاریخ حدیث خوانده نمی شود، اخباری که امروزه خبر واحد است، قبلا خبر محفوف به قرائن بود. تفصیل این موضوع را در کتاب کلیات فی علم الرجال نوشته ایم. شیخ بهائی هم در مشرق الشمسین این بحث را به تفصیل بیشتری دارد. استاد علامه حلی، یعنی سید عبدالکریم بن طاووس (۶۹۳ق.) در کتاب البشری، خبر واحد را به چهار دسته صحیح و موثق و حسن و ضعیف تقسیم کرد. قبل از آن خبر بر دو دسته معتبر و غیرمعتبر تقسیم می شد، قبلا با قسم اول قرآن را تخصیص می زدند. علت پیدایش این تقسیم رباعی از بین رفتن قرائن بود. با پیدایش و تثبیت جوامع روایی شیعه و از بین رفتن اصول اولیه رفته

رفته قرائنی که وجود داشت از بین رفت. توجه داشته باشید که کتب اربعه جوامع ثانویه بود و جوامع اولیه شامل کتابهائی مانند محاسن برقی و جامع بزنطی است. اخباریها از علامه حلی خیلی ناراحتند و می گویند ما در تاریخ دو بار سقیفه داشتیم، سقیفه اول که معروف است و سقیفه دوم هم تقسیم بندی خبر به چهار نوع بود که علامه آن را انجام داد. ولی اولا همان طور که گفته شد، این تقسیم بندی از علامه نبود، بلکه از استادش بود و ثانیاً این خدمت به حدیث بود، زیرا قرائن اعتبار و عدم اعتبار حدیث از دست رفته بود و لازم بود تقسیم بندی جدیدی برای سنجش روایات عرضه شود.

ص: ۲۱۸

و اما دلیل دوم که لغویت بود، هم به این ترتیب قابل جواب است که بسیاری از اخبار آحاد به تفسیر مبهمات قرآن و مجملات آن برمی گردد و این خارج از بحث ماست، مثلاً در حلال بودن همه زمین، اکل و شرب همه زمین را که نمی گوید و حلال بودن زمین که تنها اکل و شرب نیست و نحوه استفاده از زمین که تنها اکل و شرب نیست.

دلیل مانعین

مانعین نیز چند دلیل دارند:

دلیل اول آنها این است که قرآن قطعی السند است و خبر واحد ظنی السند و با ظنی دست از قطعی برنمی دارند.

یلاحظ علیه بما فی الکفایه: محل بحث سند این دو نیست، محل بحث دلالت کتاب (اصالت عموم قرآن) نه سند آن با سند و دلالت حجیت خبر واحد است. وقتی این دو در تعارض با هم قرار گرفتند باید از یکی از آنها دست برداشت، مسلما خبر واحد بدلالته و سنده اقوی از اصالت عموم است بدلاله السیره که سیره عقلاء این است که اول عام را می گویند بعد به تدریج مخصصات آن را می گویند. احل الله البیع را قرآن گفته و نهی النبی عن بیع الغرر خبر واحد است، این خبر بدلالته و سنده اقوی از اصاله العموم است. اصاله العموم منعقد است ولی حجیت آن متوقف بر این است که در آینده مخصص نداشته باشد. جواب آقای بروجردی که اصالت عموم قرآن هم ظنی است و اینجا در یک ظنی با یک ظنی دیگر که اقواست تصرف می کنیم، در حقیقت تشریح همان جواب آخوند است.

دلیـل دوم مانعین نداشـتن دلیل برای حجیت خبر واحـد است تنها دلیل اجماع است و اجماع هم دلیل لبی است و دلیل لبی هم اطلاق ندارد و قدر متیقن آن شامل تخصیص کتاب نیست بلکه محدود به جائی است که مخالف قرآن نباشد.

یلاحـظ علیه: اولاـ دلیـل اجماع نیست سـیره عقلاست. و سـیره عقلاء هم ممضاه از سوی شارع است، صـرف نظر از این که در برابر آن یک دلیل قطعی وجود داشـته باشـد یا نه. بعـدا می گوییم که حتی یک خبر هم در باره حجیت خبر واحـد نـداریم هر چه هست، راجع به صغری و ثقه بودن افراد است و این نشان می دهد کبری مسلم بوده است.

دلیل سوم اینها این است که اگر تخصـیص به خبر واحد جائز باشد، نسخ قرآن هم باید با آن جائز باشد. زیرا نسخ و تخصـیص در حقیقت از یک جنس هسـتند، با این تفاوت که نسخ ریشه را می زند و تخصیص عده ای را خارج می کند، نسخ تخصیص در زمان است و تخصـیص تخصـیص در افراد مثلاً آیه شریفه فما استمتعتم به منهم فآتوهن اجورهن فریضه دلالت بر جواز متعه دارد و اهل سـنت می گوینـد، این آیه با یک خبر واحـد (در غزوه حنین) نسـخ شـده است. یا قرآن می گویـد برای دیـدار با پیامبر صدقه بدهید، و آیه بعدش این را نسخ کرد.

یلاحـظ علیه: این وقتی درست است که در مقـایسه نسـخ بـا تخصـیص، یـک اولویت یـا تسـاوی وجود داشـته باشـد، و الا اگر اضعف (تخصیص) را قبول کردیم دلیل نمی شود که اقوی (نسخ) را هم قبول داشته باشیم.

ص: ۲۲۰

دلیل چهارم روایاتی است که خبر واحد را نکوهش می کند. این روایات هم اینجا خوانده می شود و هم در حجیت خبر واحد. از این روایات برداشت می شود که خبر واحد در صورت موافقت با کتاب الله حجت است نه عدم مخالفت یعنی خبر مخصص مخالف کتاب الله است و هر مخالف قرآنی هم از حجیت می افتد پس خبر واحد حجت نیست.

یلاحظ علیه: اگر خبر واحد موافق قرآن باشد که دیگر با داشتن قرآن نیازی به آن نداریم. این روایاتی که مورد نظر مانعین است بر چهار دسته است، دسته ای از آنها ناظر به عقاید است و آن هم مربوط به غلات. امام فرمود: شر الناس الغلات. غلات مقامات الوهی برای ائمه علیهم السلام در نظر می گرفتند، و ائمه فرمودند هر چه از آنها می رسد را بر قرآن عرضه کنید و هر چه موافق قرآن نبود را کنار بگذارید.

در باره درس گذشته، تذکر این نکته توضیحی لازم است: در آیه مبارکه (وَ الَّذینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ... فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانینَ جَلْدَةً وَ لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَداً وَ أُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ (۴) إِلاَّ الَّذینَ تابُوا...) اگر عقد الوضع ها مباین بود بازگشت الا فقط به اخیر است ولی اگر همان عقد الوضع اول بود ولی با عبارت دیگری بیان شده بود، مانند اولئک به همه برمی گردد و لذا ما با قول محقق نائینی موافقیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۵ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

جواب دلیل اول مانعین جواز تخصیص کتاب به خبر واحد را به شکل دیگری هم می توان داد و آن این که هر چند سند خبر واحد ظنی است ولی دلیل حجیت آن قطعی است و آن آیه نبأ است.

ص: ۲۲۱

بررسی روایات در اینجا اجمالاً بررسی می شود و در بحث حجیت خبر واحد دوباره و به تفصیل خوانده می شود:

گروه اول این روایات خبر واحدی را حجت می دانست که موافق کتاب الله باشد. طبق این روایات باید فاتحه خبر واحد خوانده شود. زیرا با بودن قرآن نیازی به آن نداریم.

گروه دوم می گوید اگر دو خبر با هم معارض شدند مخالف با کتاب را نگیرید. این هم شاهد قول نیست. زیرا قائل می گوید خبر واحدی که معارض ندارد می تواند قرآن را تخصیص بزند، بحث ما در خبر واحد مجرد است نه متعارضین. و این گروه از تعارض دو خبر واحد سخن می گوید که مخالف قرآن آن حجت نیست. مانند این روایت: (هر جا در روایت عالم گفته شود مراد امام هفتم و بیشتر از آن امام هشتم علیه السلام است.)

حدیث ۱۹ باب ۹ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۳۵۲ قَالَ الْکُلَیْنِیُّ فِی أَوَّلِ الْکَافِی اعْلَمْ یَا أَخِی أَنَّهُ لَا یَسَعُ أَحَداً تَمْیِیزُ شَیْ ءٍ مِمَّا اخْتَلَفَتِ الرِّوَایَةُ فِیهِ عَنِ الْعُلَمَاءِ ع بِرَأْیِهِ إِلَّا عَلَى

مَا أَطْلَقَهُ الْعَالِمُ ع بِقَوْلِهِ اعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوه ...

قسم سوم روایاتی است که می گوید مخالف قرآن و سنت حجت نیست، مانند این روایت:

حدیث ۱۶ باب ۹ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۳۴۹ وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ مَنْ خَالَفَ کِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّةَ مُحَمَّدٍ ص فَقَدْ کَفَر

ص: ۲۲۲

و قسم چهارم هم روایاتی است که می گوید موافق را بگیر و مخالف را رها کن و لذا باید بگوییم میزان مخالفت است و مراد از موافق هم عدم مخالفت است. پس قسم چهارم هم بازگشت به قسم سوم می کند. مانند این روایت:

حدیث ۱۰ باب ۹ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۳۴۳ وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً وَ عَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُوراً فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوه

این می تواند شاهد مثال باشد.

و اما چند جواب از این دو گروه روایات (سوم و چهارم) می توان داد: اولاً این ناظر است به مخالف فقهی و مخالفهای مباین نه عام و خاص و مطلق و مقید. مثلا روایتی بگوید ثمن العذره سحت و دیگری می گوید لا بأس ببیع العذره، اگر این طور باشد که باید مخصص را رها کنیم زیرا همه می دانیم که کتاب را می توان با خبر متواتر و مستفیض و محفوف به قرائن تخصیص زد. اگر این روایات را حمل بر تباین کلی نکنیم، این حرف تالی فاسدی دارد که به موجب آن حتی با متواتر و محفوف به قرائن نمی توان آن را تخصیص زد. زیرا لسان این روایت آبی از تخصیص است. حتی قرآن را با قرآن هم نمی توان تخصیص زد.

ممکن است کسی بگوید ما که خبر واحد مباین نداریم، ما می گوییم بله نداریم ولی این به برکت محمدون ثلاث و جوامع اولیه مانند نوادر الحکمه اشعری است.

جواب دوم این است که اینها را حمل بر عقاید کنیم. زیرا ائمه دوستان نادان و دشمنانی نادان داشتند و ائمه می خواستند آنها را اصلاح کنند. غلاه هم در عصر امام صادق و امام کاظم و عسکریین مسأله ساز بودند.

جواب سوم این است که اینها مربوط به فقه و عام و خاص است منتهی خاصی که معارض دارد و اگر معارض نداشت با آن می توان کتاب را تخصیص زد..

جواب آخر این است که اصلاً خاص مخالفت و معارض نیست. به ویژه در محیط تقنین خاص مخالف نیست.

فصل پانزدهم: در حالات عام و خاص

سه بحث اصولی و قرآنی و کلامی در این فصل به هم آمیخته شده است. بحث اصولی آن دوران امر بین تخصیص و نسخ است و بحث قرآنی آن ناسخ و منسوخ است و بحث کلامی آن بحث بداء.

تخصیص و نسخ فرقشان در این است که در تخصیص، گوئی چنگالی می افتد و فرد را از دائره عام بیرون می آورد و در نسخ از ریشه حکم را قطع می کند. اگر خاص قبل حضور العمل یعنی قبل وقت العمل بیاید حتماً مخصص است. ولی گاه مدتی به عام عمل شده است و بعد مولی حکم را تعطیل می کند و حکم نسخ خاص را صادر می کند. این خاص زمان را می برد و تخصیص افراد را. البته نسخ گاه در بعض الحکم است و گاه در اصل الحکم. این مسأله ۵ صورت دارد. برخی بزرگان گفته اند العلم بصور المسأله نصف الاستنباط. و برخی دیگر در باره اقوال هم همین را گفته اند.

گاه عام و خاص متقارن وارد می شوئد حال به صورت وصف و یا به صورت جمله مستقل متصل و خواه به صورت کلام واحد.

گاه عام متقدم است و خاص متأخر که خود این هم گاه خاص قبل از عمل به عام است و گاه بعد از َآن.

خاص قبل و عام بعد که گاه عام قبل از عمل به خاص است و بعد از آن

اما الصوره الاولی:

در اینجا همه می گویند شرایط نسخ نیست بلکه حتما تخصیص است.

اگر عام اول باشد و بعد خاص بیاید ولی قبل ازعمل به عام باشد، مثل این که مولی چند روز قبل از جمعه بگوید: اکرم العلماء یوم الجمعه و روز بعد گفت لا تکرم الفساق اینجا هم تخصیص است.

گاه خاص بعد است ولی بعد از عمل به عام در اینجا ضوابط ایجاب می کند که خاص ناسخ باشد. ولی یک مشکلی دارد و آن این که بسیاری از عمومات در قرآن و سنت نبوی است و خاصها در سخن صادقین علیهما السلام و شیخ در باب تعادل و تراجیح مفصلا در این باره بحث کرده است و آخوند هم بحث کرده است. از یک سو گفته می شود لانسخ بعد رحیل الرسول مانند این که طبق قرآن زوج و زوجه ثمن و ربع می برند. ولی در زمان امام صادق علیه السلام ارث نبردن زن ازعقار مطرح شد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۶ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۰۶

ص: ۲۲۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در حالات عام و خاص بود.

حالت اول: این بود که عام و خاص با هم بیایند که شکی نبود که خاص مخصص عام است.

حالت دوم: این بود که خاص بعد از عام ولی قبل از عمل به آن بیاید که باز هم خاص مخصص است.

حالت سوم: خاص بعد از عام ولی بعد از عمل به عام بیاید مثل فلهن الثمن مما ترکتم که در قرآن آمده، و در روایات امام صادق علیه السلام آمده که زن از عقار ارث نمی برد. متقضای قواعد این است که این جا خاص ناسخ باشد، منتهی ناسخ بعض نه اصل، زیرا استقرار حکم را در بعض قطع می کند نه در اصل. ولی این دو مشکل دارد: اولا اتفاق همه مسلمانان این است که لا ـ نسخ بعد رحیل الرسول، اشکال دوم این است که این همه روایات را ناسخ بگیریم مناسب نیست، و این خلاف عظمت قرآن است که این همه ناسخ داشته باشد و اگر هم مخصص بگیریم باز هم اشکال دارد، زیرا تأخیر بیان از زمان حاجت است و قبیح. مرحوم شیخ، و به دنبال او آخوند مسأله را اینگونه حل کرده اند که آیه مبارکه اگر در صدد بیان حکم واقعی باشد باید بگوییم خبر واحد ناسخ است، زیرا تا زمان امام صادق علیه السلام آن حکم واقعی پا بر جا بوده است و حدیث امام استمرار حکم را قطع می کند. ولی اگر بگوییم فلها الثمن حکم ظاهری بوده، باید بگوییم مصلحت این بوده که مردم تا مدتی به حکم ظاهری عمل کنند تا زمان امام صادق علیه السلام و از آن زمان به بعد به حکم واقعی عمل خواهند کرد. موضوع حکم ظاهری لابیان است و کلمات امام صادق علیه السلام بیان است. پس اگر آیه را حکم واقعی بگیریم حدیث ناسخ است و اگر ظاهری باشد، حدیث مخصص است و حکم واقعی را به جای حکم ظاهری بیان می کند. حق این است که این عَلَمین مشکل را حل نکرده اند. این جواب یک جواب اصولی است نه جواب واقعی قانع کننده مناسب برای جهان اسلام. عقاید شیعه باید طوری باشد که در جهان اسلام پذیرفته شود و مناسب نیست که بگوییم حکم واقعی قرآن در زمان امام صادق علیه السلام از سوی ایشان نسخ شده است.

ص: ۲۲۶

جواب ما: این است که آیا قبح تأخیر بیان از وقت حاجت ذاتی است یا بالوجوه و الاعتبار. ذاتی آن است که هیچگاه از بین نمی رود مانند نجاست سگ که با شستن پاک نمی شود، یا مانند قبح ظلم یا نقض العهد که هر جای عالم که برویم قبح آن از بین نمی رود، از طرف دیگر برخی چیزها حسن ذاتی دارد که همواره ثابت است مانند عدل و نیکی کردن و جواب نیکی و بدی را با نیکی دادن. ولی برخی کارها مانند کذب قبح ذاتی ندارد، بلکه قبح آن بالوجوه و الاعتبار است یا تأدیب فرزند. تأخیر بیان از وقت حاجت هم قبح ذاتی ندارد. گاه مصلحت ایجاب می کند که مخصص بعداً بیاید. زیرا اولاً پیامبر وقت کافی نداشت که همه احکام را بیان نماید. ۱۳ سال دعوت مکی به خاطر عدم همراهی مردم و کارشکنی های قریش هدر رفت. در مدینه هم سه گروه یهود وقت پیامبر را گرفتند به شهادت سوره بقره که سوره بقره بیشتر در باره یهود حرف میزنند. افزون بر این پیامبر ۲۷ غزوه و ۵۵ سریه داشت. در این مدت منافقان هم در داخل پیامبر را مشغول کردند. این از یک سو و از طرف دیگر احکام باید تدریجا بیان شود. مصلحت چنین ایجاب می کند، زیرا مردم زیر بار احکام به صورت یک جا و یکپارچه

نمی روند. لذا پیامبر بیان بخشی از احکام را به اوصیائه و خلفائه واگذاشت، لذا مانعی ندارد که اخص متأخر باشد. ناسخ بودن خبر واحد با اصول اسلامی سازگار نیست. این هم از صورت سوم.

صورت چهارم و پنجم: عام بعد از خاص می آید، منتهی در چهارم عام قبل از عمل به خاص است و پنجم بعد از عمل به خاص. در چهارم قطعاً خاص مقدم داشته می شود یعنی مخصص است و مانعی ندارد که مخصص قبل از عمل به عام و زودتر یا دیرتر از آن بیان شود. پس تا اینجا همه صور اربعه خاص مخصص شد.

ص: ۲۲۷

صورت پنجماین است که خاص آمده و به آن هم عمل کردیم، ولی بعداً عام آمد و به قول اصولیون حضر وقت العمل بالعام (تعبیر ما بهتر است)، در اینجا ضابطه ایجاب می کند که عام را ناسخ خاص بگیریم. زیرا این نشان می دهد که نظر مولی عوض شده است. ولی در عین حال احتمال مخصص بودن هم هست. زیرا نسخ در احکام بسیار کم است. و از طرف دیگر اشتهر انه ما من عام الا و قد خص. :

صورت ششم: روشن نبودن تقدم و تأخر عام و خاص است که در آن جا هم ما قائل هستیم که خاص مخصص است، زیرا این صورت از صور خمسه بیرون نیست. این صورت اثباتاً مشوش است ولی ثبوتاً از آن حالتهای چهارگانه ای که تا کنون گفتیم خارج نیست.

صورت هفتم: صورت جهل و ابهام من جمیع جهات است، یعنی اصلاً نمی دانیم عام و خاص مقدم و موخرند یا مقترن؟ قبل العمل و بعد العمل را نمی دانیم و هر چه هست مبهم است. در اینجا آقایان گفته اند به اصول عملیه رجوع می کنیم ولی به نظر ما چون اینجا هم از صور خمسه بیرون نیست، در اینجا هم خاص را مخصص قرار می دهیم نه ناسخ.

این مباحث که گفته شد در فقه مصداق ندارد و هر چه گفتیم فرض بود. روایاتی که از اهل بیت است تکلیفش روشن است. گاه گفته می شود در کلام امام صادق و امام عسکری علیهما السلام مصادیقی برای آن می توان پیدا کرد.

ص: ۲۲۸

مقام دوم در این فصل، بحث قرآنی است که مربوط به ناسخ و منسوخ است.

امر اول در تعریف نسخ

نسخ در لغت دو معنی دارد، گاهی نَسَخَ ای ابطل: نسخت الشمسُ الظلَّ. گاهی هم نسخ به معنای مشابه سازی استعمال می شود، نسختُ الکتاب ای جعلت له بدلاً یعنی برای آن مشابه ساختم. (وقتی امام خمینی اجتهاد و تقلید را برای ما تدریس می کرد به حواشی حاج شیخ نیاز داشت که نزد یکی از طلبه ها بود و آن را استنساخ کرد.) در آیه "ما ننسخ من آیه أو ننسها" مراد مفهوم اولی است. آیا این اشتراک لفظی است یا معنوی؟ ظاهرا لفظی است زیرا این دو مفهوم هیج جامعی ندارند. و اما نسخ در اصطلاح را به دو شکل تعریف کرده اند. تعریف اول چنین است:

" رفع الحکم الشرعی بدلیل شرعی متأخر علی وجه لولاه لکان سائدا."

در نسخ حکم اول باید نمودی در استمرار داشته باشد. تعریف دیگر از آن طبرسی است:

" کل دلیل شرعی دلّ علی أن مثل الحکم الثابت بالنص الاول غیرثابت فی المستقبل علی وجه لولاه لکان ثابتاً بالنص الاول مع تراخیه عنه".

این تعریف هم خوب است ولی مفصل است و در حقیقت تشریح است نه تعریف.

حال بحث در این است که آیا نسخ عقلا ممکن است یا نه؟ شرعا ممکن است یا نه؟ یهود نسخ را ممکن نمی دانند، و آن را عقلا و شرعاً محال می دانند، ولی ما این اعتقاد را نداریم.

ص: ۲۲۹

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۷ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

همان طور که گفته شد، مسأله دوم این فصل بحث نسخ است که یک بحث قرآنی است. مطلب اول این بحث، در باره معنی لغوی و اصطلاحی نسخ بود که گذشت. مطلب دوم این است که برخی احکام قابل نسخ نیست و آن احکامی است که مطابق فطرت انسان و آفرینش انسان است، مانند آیه ۳۲ سوره مبارکه نور:

وَ أَنْكِحُوا الْأَيامى مِنْكُمْ وَ الصَّالِحينَ مِنْ عِبادِكُمْ وَ إِمائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَراءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ اللَّهُ واسِعٌ عَليمٌ

این قابل نسخ نیست زیرا مطابق فطرت و آفرینش انسان است و اگر قائل شویم به این که نسخ شده است، تناقض بین تکوین و تشریع پیش می آید. و از اینجا می فهمیم که چرا رسالت رسول خدا و احکام رسول خدا دائمی و پیوسته است و پیامبر هم پیامبر خاتم است، زیرا احکام ایشان مطابق فطرت است. شرائع قبلی هر چند نسبت به زمان خود کامل بودند، ولی نسبت به دوران بعد ناقص بوده اند. گاه اشکال می کنند که چگونه می شود با قانون ثابت جهان متغیر را اداره کرد. این اشکال منکران خاتمیت است و جواب آن این است که آن چه ثابت است مربوط به آفرینش است و آفرینش ثابت است. جهات متغیر انسان در اسلام هم متغیر است. مثلا چگونگی نوشتن و تعلیم و کتابت در اسلام متغیر است و نوشتن روی سنگ و لوح و کاغذ بوده تا الان که پیشرفتهای زیادی در این زمینه اتفاق افتاده است. در اسلام نسبت به کیفیت نوشتن قانون ثابتی نداریم. قانون ثابت است و مقررات تابع زندگی. یا مثلاـ قرآن در باره کیفیت دفاع از کشور قانون ثابتی ندارد؛ سابقا تیر و کمان بود و امروزه ابزارهای جدید. نسخ ناپذیر بودن به همین معنی است. دعوت به داشتن مسکن همه همینطور است. فطرت انسانی ثابت است:

ص: ۲۳۰

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْديلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ (روم، ۳۰)

مصب نسخ قوانین غیرفطری است. مانند نماز رو به بیت المقدس که بعداً تغییر کرد.

مطلب سوم این است که آیا نسخ محال است یا ممکن. یهود اعتقاد دارد که نسخ محال است و ما اعتقاد داریم که ممکن است. اقوی دلیل امکان شئ وقوع آن است. در سِفر تکوین تورات در فصل (اصحاح : سوره) ۹ فقره یا جمله ۳ (آیه مختص قرآن است، لذا آیه ۳ نگویید) چنین آمده است: که وقتی نوح از کشتی پیاده شد خدا فرمود همه حیوانات و گیاهان را بر شما حلال کردیم (تورات فارسی فاضل خانی نسخه دست نخورده و خوبی است.) جز خون ولی در شریعت موسی همه لحوم حلال نیست. گوشتها را خاخامها باید ذبح کنند و به همین خاطر در مواردی مانند هواپیماها از غذای آماده شده از سبزی استفقاده می کنند. پس معلوم شد که نسخ ممکن است، بعلاوه مصالح و مفاسد امور فرق می کند؛ گاه مصلحت ایجاب می کند که عده چهار ماه و ده روز و گاه سه طُهر باشد. پس ادله ما بر امکان نسخ عبارت است از وقوع نسخ و دیگری تغییر مصالح. و اما ادله یهود که قائل به عدم امکان نسخ هستند را هم باید بررسی کنیم. ادله آنها که در منابع کلامی شان هم

هست از سو فخر رازی هم ذیل تفسیر آیه شریفه ما ننسخ من آیه ... آمده است و ما اکنون خلاصه آن را ارائه می کنیم:

ص: ۲۳۱

یهود می گویند این آیه یا نص در دوام است یا نص در عدم دوام و استمرار یا اطلاق دارد؛ اگر اولی باشد نسخ آن یلزم الکذب در اولی و اگر دومی باشد که دیگر نسخ نیست، وقتی دوره حکم تمام شد، خود به خود خود حکم هم از بین می رود. و اگر سومی باشد، هم که اصلاً دوامی وجود ندارد که بخواهیم آن را نسخ کنیم؛ فأین مکان النسخ، قلت: حفظت شیئا و غابت عنك اشیاء. شما سه صورت تصور کردید و حال آن که نسخ در این سه صورت یعنی در دوام وانقطاع و مهمل محل بحث ما نیست ولی صورت چهارمی هم وجود دارد که اتفاقاً محل بحث آنجاست و آن ظاهر در دوام است، این ظهور در دوام هم در ذهن و نظر مخاطب است. همین نماز به سمت بیت المقدس ظهور در دوام داشت ولی بعد آیه آمد و جهت قبله را تغییر داد. لذا می گویند النسخ رفع لا دفع. منسوخ از این به بعد مقتضی ندارد و مخاطب خیال می کرده که مقتضی دارد. رفع فی الظاهر و دفع فی الواقع. این همان فرق نص و ظاهر است. الی هنا تبین دلیل القائل ببطلان النسخ.

علاوه بر این در خود قرآن آیاتی داریم که به صورت کلی دلالت بر وقوع نسخ در قرآن دارد. یعنی از امکان رد می شویم و وارد وقوع می شویم:

یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ (رعد، ۳۹)

عده ای این آیه را به تکوین می زنند و می گویند مراد آن معجزه است، ولی آیه اعم است و شامل تشریع هم هست. احکام در ام الکتاب ثابت و مشخص است ولی در تشریع امکان دارد محو شود.

وَ إِذا بَدَّلْنا آيَةً مَكانَ آيَةٍ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما يُنَزِّلُ قالُوا إِنَّما أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ (نحل،۱۰۱)

مفتر یعنی به تو دروغ گفته اند. مراد از آیه در اینجا هم معجزه نیست، البته در قرآن کلمه آیه به معنای معجزه زیاد به کار رفته، ولی در اینجا منظور معجزه نیست، به قرینه قالوا انما انت مفتَر. کلمه آیه به معنای معجزه در آیه دوم سوره مبارکه قمر به کار رفته است:

اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انْشَقَّ الْقَمَرُ ـ وَ إِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَ يَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ (قمر، ۲)

آیه سومی که دلالت بر نسخ به صورت کلی دارد، این آیه است:

ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها أَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ قَديرٌ (بقره، ۱۰۶)

نوع ترجمه های فارسی ما را نافیه گرفته اند، ولی این ما شرطیه است، زیرا جزای آن مجزوم است، ما ننسخ یعنی ان ننسخ، این ما شرطیه غیرزمانیه است. ننسی هم از أنسی ینسی مشتق است، اصل آن ننسیها بوده است، خدا که فراموش نمی کند منظور ترک است، مانند:

وَ لا تَكُونُوا كَالَّذينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ (حشر،۱۹)

ننسها یعنی اگر فراموش کنیم و به حال خود رها کنیم. نأت بخیر منها او مثلها به ننسخ برمی گردد نه ننسها. در بعضی از قراءات ننسها را از نَسِیءَ ینسیء گرفته اند، به معنای به تأخیر انداختن. این هم که باشد، درست در می آید، یعنی ما دست به ترکیب آیه نمی زنیم.

و اما در باره وقوع نسخ در آیات قرآن، راه افراط این است که ۳۶ آیه در قرآن را منسوخ بشمریم چنان که برخی چنین کرده اند و راه تفریط این است که بگوییم در قرآن اصلا نسخ نداریم. ما راه میانه می رویم و اعتقاد داریم معدودی آیات نسخ شده داریم. اولین مورد آیه ۱۲ سوره مبارکه مجادله است:

يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِذا ناجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْواكُمْ صَدَقَةً ذلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ أَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيمٌ

این آیه با آیه بعدی سوره مجادله نسخ شده است:

أَ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْواكُمْ صَدَقاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ وَ أَطيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبيرٌ بِما تَعْمَلُونَ (مجادله، ۱۳)

آیه اول پایه ایمان مردم را آزمود و معلوم شد وقت پیامبر نزد مردم آن روزگار به اندازه یک دینار هم ارزش ندارد، طبق روایات تنها امیرالمؤمنین صدقه داد و با پیامبر نجوی کرد، و این مناسب نبود که اطراف پیامبر اینقدر خلوت باشد، لذا خداوند در ایه بعد آن را نسخ کرد. مردم آن زمان همان کسانی بودند که وقتی در نماز جمعه صدای زنگ کاروان تجاری آمد، نماز را ترک کردند و فقط ۱۱ نفر ماندند و آیات آخر سوره جمعه نازل شد. فکر می کنم کسی نتواند منسوخ بودن آیه ۱۲ سوره مجادله را انکار کند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۸ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

در باب وقوع نسخ در قرآن برخی مفرط و مکثر هستند مانند نَحّاس (از علمای قرن سوم) در کتاب " الناسخ و المنسوخ فی القرآن " و برخی تقریبا منکرند مانند آیه الله خوئی در البیان فی تفسیر القرآن. ما بینابین هستیم و تنها در سه مورد نسخ در قرآن را قبول داریم. مورد اول در آیه ۱۲ سوره مبارکه مجادله بود:

ص: ۲۳۴

يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِذا ناجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْواكُمْ صَدَقَةً ذلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ أَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيمٌ

نجوی یعنی ملاقات خصوصی. این صدقه یک دینار بود. ذ اشاره به صدقه و ک اشاره به پیامبر دارد. تغییر ضمیر از یا ایها الذین آمنوا به ذلک التفات است. امیر المؤمنین می فرماید:

۹۵۲- الحبری [قال] حدثنا مالک بن إسماعیل، عن عبد السلام، عن لیث، عن مجاهد قال قال علی آیه من القرآن لم یعمل بها أحد قبلی و لم یعمل بها أحد بعدی أنزلت آیه النجوی فکان عندی دینار فبعته بعشره دراهم فکنت إذا أردت أن أناجی النبی ص تصدقت بدرهم [منه] حتی فنیت ثم نسخته الآیه التی بعدها فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (شواهد التنزيل، ج ۲، ص ۳۱۳)

این آیه با آیه بعدی سوره مجادله که به فاصله یک یا دو روز بعد نازل شد، نسخ شده است:

أَ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْواكُمْ صَدَقاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ وَ أَطيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبيرٌ بِما تَعْمَلُونَ (مجادله، ۱۳)

جواب فإذ لم تفعلوا محذوف است: فلا مانع ان يتناجوا النبی. فاقيموا جواب دوم است و این نشان می دهد که از این پس دیگر دادن صدقه لازم نُیست.

آیه دیگری که می تواند منسوخ باشد، آین آیه است:

وَ الَّذينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْواجاً وَصِيَّةً لِأَزْواجِهِمْ مَتاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْراجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ فی ما فَعَلْنَ فی أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَ اللَّهُ عَزيزٌ حَكيمٌ (۲۴۰)

ص: ۲۳۵

وصیه مفعول مطلق برای فعل محذوف است. متاعا هم فعلش محذوف است: یتمتعن متاعا الی الحول. این آیه یک دلالت مطابقی دارد و یک دلالت التزامی. مطابقی آن است که زنان شوهر مرده تا یک سال حق سکنی دارند ولی دلالت التزامی آن این است که عده وفات یک سال بوده است. الف و اللام در الحول برای عهد است. حدیثی هم در این زمینه داریم. و این یعنی امضای سنت جاهلی در صدر اسلام. مرحوم خوئی می فرماید این آیه تنها دلالت بر حق سکنی دارد ولی ایشان به الف و لام توجه نکرده اند، اگر دلالت نمی داشت می بایست گفته می شد الی حول. و این آیه هم با آیه ۲۳۴ نسخ شده است:

وَ الَّذینَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَ یَذَرُونَ أَزْواجاً یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْراً فَإِذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا جُناحَ عَلَیْکُمْ فیما فَعَلْنَ فی أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ اللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبیرٌ (بقره، ۲۳۴)

طبق آیه دوم یک سال عده به چهار ماه و ده روز تبدیل شد. فقظ اشکالی که می ماند این است که چرا ناسخ ابتدا و منسوخ بعدا آمده و پاسخ این است که هر چند نظم آیات به دستور پیامبر بوده ولی نظم نزول با نظم ترتیب فرق دارد.

مورد سوم منسوخ شدن آیه در قرآن آیه ۱۵ سوری مبارکه نساء است:

وَ اللاَّتی یَأْتینَ الْفاحِشَةَ مِنْ نِسائِکُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَیْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْکُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِکُوهُنَّ فِی الْبُیُوتِ حَتَّی یَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ یَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبیلاً .

جریمه فحشاء در اینجا حبس تا مرگ در داخل خانه است. این آیه با آیه جلد نسخ شده است:

الزَّانِيَهُ وَ الزَّانی فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَهَ جَلْدَهٍ وَ لا تَأْخُذْكُمْ بِهِما رَأْفَهٌ فی دینِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ لْیَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَهٌ مِنَ الْمُؤْمِنینَ (نور، ۲)

مرحوم خوئی بر منسوخ بودن آیه اول دو اشکال کرده است: اولاً فاحشه گناه عظیم است و شامل مساحقه و لواط هم می شود، چرا آن را محدود به زنا می کنید؟ ثانیاً آیه اول او یجعل الله لهن سبیلًا دارد و شلاق زدن راه گذاشتن نیست. پاسخ این دو اشکال این است که اولا فاحشه در قرآن به معنی زنای زیاد به کار رفته است و بعید نیست در اینجا هم مراد زنا باشد:

وَ لا تَقْرَبُوا الزِّنی إِنَّهُ كانَ فاحِشَهً وَ ساءَ سَبیلًا (اسراء، ۳۲)

وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأی بُرْهانَ رَبِّهِ كَذلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُخْلَصینَ (یوسف،۲۴)

در این جا دقت داشته باشید که خداوند نفرموده یوسف را از بدی دور می کنیم بلکه فرمود بدی از یوسف دور می کنیم، علت ابن است که یوسف به سراغ بدی نرفته بود، بلکه بدی به سراغ یوسف آمده بود. و اشکال دوم با این جواب داده می شود که اولاً رجم نیست که بگویید سخت تر از حبس است، بلکه جلد است، و جلد هم نسبت زندانی دائم گشایش است. آیه ناظر به زن مجرد است نه محصنات که با آیه رجم تخصیص خورده باشد.

بقیه آیاتی که ادعای ناسخ و منسوخ در آنها شده است را خود بررسی کنید.

ص: ۲۳۷

اقسام نسخ

آخرین نکته ای که در باره نسخ باید بیان کنیم انواع نسخ است. نسخ بر سه نوع است:

۱.گاه نسخ هم منسوخ التلاوه و الحکم است و

۲.گاه منسوخ التلاوه دون الحکم و

۳.گاه بر عکس منسوخ الحکم دون التلاوه

برای حالت اول مصداقی را نمی توانیم تصور کنیم، هر جند جیزهائی را اهل سنت گفته اند از جمله موردی را که عائشه نقل کرده است: که قرآن بر رضاع بعشر معلومات نازل شده بود و بعداً به خمس معلومات نسخ شد، اما دوم آیاتی که تلاوت آن منسوخ شده ولی حکم آن باقی است مانند آن چه به عمر نسبت داده می شود که گفت کنا نقرأ آیه الرجم: الشیخ و الشیخه إذا زنیا فارجموهما البته نکالاـ من الله و الله عزیز حکیم. در این باره این سؤال مطرح می شود که چرا تلاوت این نوع آیات برداشته شده است؟ به نظر ما علت اضافه کردن این قسمت از سوی اهل سنت این است که روایات تحریف موجود در صحاح را حمل بر منسوخ التلاوه کنند. ولی منسوخ التلاوه بودن همان تحریف شدن است. توجه داشته باشید که نه ما و نه اهل سنت هیچ کدامان قائل به تحریف نیستیم ولی از باب جدل وقتی که ما را متهم به اعتقاد به تحریف می کنند، ما هم می گوییم که این مطالب در منابع خودتان هم هست. و اما نوع سوم همان است که سه آیه مربوط به آن را خواندیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۹ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۰۹

ص: ۲۳۸

.Your browser does not support the audio tag

سومین مطلب این فصل یک مسأله کلامی به نام بَدا است که از مسائل شائکه است که اگر کسی به واقع آن دست یابد بلافاصله آن را تأیید می کند و اگر نرسد آن را مسأله ای کفرآلود می انگارد، پس مسأله ای دو لبه است. در سال ۱۳۵۸ش. در مجلس خبرگان قانون اساسی در کمیسیون احوال شخصیه که من در آن عضو بودم، آقای عبدالعزیز از نمایندگان اهل سنت سیستان از مفهوم بدا سؤال کرد و سندی از قدماء در این زمینه خواست و من کتاب اوائل المقالات و تصحیح الاعتقاد شیخ مفید را از کتابخانه چهلستون امانت گرفتم و در اختیار ایشان قرار دادم و ایشان یک هفته کتاب را نزد خود نگاه داشت و بعد از آن گفت اگر منظور شما از بدا این است، همه مسلمانان به آن معتقدند.

مفهوم لغوی بدا

نکته اول مفهوم لغوی بداست. بدا در لغت الظهور بعد الخفاست: بدا له أی ظهر له بعد ما خفی. در قرآن هم همینطور است.

ثُمَّ بَدا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ ما رَأَوُا الْآیاتِ لَیَسْجُنُنَّهُ حَتَّی حینٍ (یوسف، ۳۵)

وقتی پاکی یوسف بر آنها آشکار شد، تصمیم به زندانی کردن او گرفتند. و نیز آیه دیگر:

وَ بَدا لَهُمْ سَیِّئاتُ ما عَمِلُوا وَ حاقَ بِهِمْ ما کانُوا بِهِ یَسْتَهْزِؤُنَ (جاثیه، ۳۳)

واقعیات عمل روز جزا روشن و آشکار می شود.

نکته دیگر احاطه خدای تعالی به کل امور قبل ان یخلق است. وجود خدا علم است و در آن جهل راه ندارد. خدا نه فقط گذشته و حال را می داند بلکه همه آن چه در آینده هم واقع می شود بر خدا مخفی نیست.

ص: ۲۳۹

ما أَصابَ مِنْ مُصیبَةٍ فِی الْأَرْضِ وَ لا فی أَنْفُسِکُمْ إِلاَّ فی کِتابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها إِنَّ ذلِکَ عَلَی اللَّهِ یَسیرٌ (حدید،۲۲)

لوح محفوظ مرتبه فعلی علم خداست. علم خدا یک مرتبه ذاتی و یک مرتبه فعلی دارد. چگونگی علم حضوری خداوند به آن چه هنوز آفریده نشده در کتب فلسفه اسلامی وجود دارد. امیر المؤمنین در برخی خطبه ها علم خدا را تعریف می کند که حتی از ناله های حیوانات در جنگلها و حرکت ماهیان در دریاها هم آگاه است. آیات قرآن هم در این زمینه فراوان است و ما مجموعه آنها را درکتاب الهیات در قرآن گرد آورده ایم.

نکته دیگر این است که بحث بدا گاه در مقام ثبوت است و گاه در مقام اثبات. کفایه فقط مقام اثبات را بحث کرده است و حال آن که اساس بحث بدا در مقام ثبوت است.

بدا در مقام ثبوت

بدا در ثبوت یعنی خلاق متعال مقدراتش قابل تغییر و تبدیل است، خلافاً للیهود که می گویند اگر خداوند چیزی را مقدر کرد دیگر قابل تغییر است. آنان که تقدیر خدا را قابل تغییر نمی دانند قضا و قدر را خدای دوم قرار داده اند.

وَ قالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللَّهِ مَغْلُولَهٌ غُلَّتْ أَیْدیهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ یُنْفِقُ کَیْفَ یَشاءُ وَ لَیَزیدَنَّ کَثیراً مِنْهُمْ ما أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ طُغْیاناً وَ کُفْراً وَ أَلْقَیْنا بَیْنَهُمُ الْعَداوَهَ وَ الْبَغْضاءَ إِلی یَوْمِ الْقِیامَهِ کُلَّما أَوْقَدُوا ناراً لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَ یَسْعَوْنَ فِی الْأَرْضِ فَساداً وَ اللَّهُ لا یُحِبُّ الْمُفْسِدینَ (مائده،۶۴)

مفسران این آیه را به انفاق برمی گردانند، اما آیه به انفاق مربوط هست ولی منحصر به آن نیست. بدا در ثبوت این است که تغییر المصیر (سرنوشت) بالاعمال الصالحه و بالاعمال الطالحه. بدا در ثبوت یعنی انسان معتقد نشود که من یک سرنوشت محتوم بیشتر ندارم بلکه بداند که می تواند سرنوشت خود را تغییر دهد و بکوشد که آن را هم تغییر دهد. و این بر خلاف ضرب المثلی است که می گوید آب که از سر گذشت چه یک گز و چه صد گز. البته چیزهایی هست که هیچ وقت قابل تغییر نیست مانند کل نفس ذائقه الموت یا الارض یرثها عبادی الصالحون. روایات مخالف بدا که در منابع اهل سنت هست و برخی از آنها در منابع ما هم هست، ریشه یهودی دارد. قرآن آیاتی دارد که به صورت کلی تغییر سرنوشت انسان را بیان می کند و گاه به صورت جزئی. نمونه آیاتی که بر تغییر سرنوشت انسان به صورت کلی دلالت دارد چنین است:

ذلِکَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ یَکُ مُغَیِّراً نِعْمَهً أَنْعَمَها عَلی قَوْمٍ حَتَّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ وَ أَنَّ اللَّهَ سَمیعٌ عَلیمٌ (انفال، ۵۳)

لَهُ مُعَقِّباتٌ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ یَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ وَ إِذا أَرادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوْءاً فَلا مَرَدَّ لَهُ وَ ما لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ والٍ (هود،۱۱)

وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُری آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَیْهِمْ بَرَکاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ وَ لکِنْ کَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما کانُوا یَکْسِبُونَ (انفال، ۹۶)

و برخی آیات هم به صورت جزئی این مطلب را بیان می کند.

وَ یا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَیْهِ یُرْسِلِ السَّماءَ عَلَیْکُمْ مِدْراراً وَ یَزِدْکُمْ قُوَّهً إِلی قُوَّتِکُمْ وَ لا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمینَ (هود، ۵۲)

آنها که به قضا و قدر خیلی اهمیت می دهند متأثر از اندیشه های یهود هستند.

فَلَوْ لا أَنَّهُ کانَ مِنَ الْمُسَبِّحینَ _ لَلَبِثَ فی بَطْنِهِ إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ _ فَنَبَذْناهُ بِالْعَراءِ وَ هُوَ سَقیمٌ (صافات، ۱۴۳ تا ۱۴۵)

وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْیَهً کانَتْ آمِنَهً مُطْمَئِنَّهً یَأْتیها رِزْقُها رَغَداً مِنْ کُلِّ مَکانٍ فَکَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذاقَهَا اللَّهُ لِباسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ بِما کانُوا یَصْنَعُونَ (نحل، ۱۱۲)

آیات در این باره زیاد است، سیوطی (۹۱۱ق.)در الدر المنثور ذیل آیه یمحو الله ما یشاء بیشتر این آیات را ذکر کرده و روایات متعددی هم را هم در این زمینه ذکر کرده است.

مرحوم کلینی هم فصلی را به ان الدعاء یردّ البلاء و القضاء اختصاص داده است. در روایتی از امام صادق علیه السلام در باره مفهوم یمحو الله مایشاء سؤال کردند و امام فرمودند این از نتایج دعاست:

۶۵- شی، [تفسیر العیاشی] عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع سُئِلَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ قَالَ إِنَّ ذَلِکَ الْکِتَابَ کِتَابٌ یَمْحُو اللَّهُ مَا یَشَاءُ وَ یُثْبِتُ فَمِنْ ذَلِکَ الَّذِی یَرُدُّ الدُّعَاءُ الْقَضَاءَ وَ ذَلِکَ الدُّعَاءُ مَکْتُوبٌ عَلَیْهِ الَّذِی یُرَدُّ بِهِ الْقَضَاءُ حَتَّی إِذَا صَارَ إِلَی أُمِّ الْکِتَابِ لَمْ یُغْنِ الدُّعَاءُ فِیهِ شَیْئاً

ص: ۲۴۲

همه مسلمین به این معنی از بدا معتقدند که عمل صالح سرنوشت را تغییر می دهد. این معنای بدا در ثبوت است. ما در کتابی که با نام البداء فی الکتاب و السنه چاپ شده است، همه این مباحث را به تفصیل آورده ایم..

بدا در مقام اثبات

و اما در باره بدا در مقام اثبات سه نکته را باید توضیح داد:

آیا امکان دارد نبی یا عارف خبری بگوید و واقع نشود؟

بر فرض مثبت بودن پاسخ سؤال قبلی، آیا این تکذیب نبی است؟

معنی بدا لله چیست؟ با توجه به این که لازمه بدا ظهور بعد از خفاست، این معنی وقتی برای خدا به کار می رود، چه معنی دارد؟

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۱۲ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در بداء در مقام اثبات است به این معنا که آیا در مقام عمل می توان موردی یافت که پیامبر و امام از وقوع چیزی خبر دهند ولی آن امر واقع نشود و به عبارت دیگر بعد از آنکه از وقوع امری خبر داده شد بداء حاصل شود و آن عمل محقق نگردد؟

امکان این امر بسیار واضح است و در آن جای شک نیست زیرا گاه می شود که پیامبر از مقتضی انجام چیزی با خبر می شود ولی از شرط و مانع آن با خبر نمی گردد.

البته این در صورتی است که پیامبر و امام از لوح محو و اثبات با خبر شوند نه لوح محفوظ زیرا لوح محو و اثبات لوحی است که در آن اموری اثبات و بعضا محو می شوند و بداء در آن متصور است از این رو ممکن است از اثبات چیزی در آن لوح با خبر شوند و بعد آن امر محو شود. بله اگر از لوح محفوظ با خبر شوند که فقط از واقعیاتی که تغییر ناپذیر هستند خبر می دهد گفته ی آنها همیشه محقق خواهد شد.

ص: ۲۴۳

با این بیان چه مانعی دارد که برخی از علوم ناقصه باشد و برخی کامله به این معنا که گاه از مقتضی آگاه شود و از شرط آگاه نشود و گاه از هر دو با خبر باشد و در قرآن مجید هم آمده است: (یَمْحُوا اللّٰهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ) (رعد / ۳۹) مراد از صدر آیه همان لوح محو و اثبات است و و مراد از (ام الکتاب) لوح محفوظ می باشد.

با این بیان مسئله ی دیگری هم واضح می شود و آن این است که اگر آنچه پیامبر و امام خبر داده اند محقق نشود این امر

موجب تکذیب نیست زیرا در آینده قرائن و شواهدی نشان خواهد داد که گزارش ایشان صحیح بوده است و چون بعد از خبر از آینده مانعی به وجود آمده است آن امر محقق نشده است.

تا اینجا فرضیه بود به این معنا که امکان این امر قابل تصویر بود و وقوعش با مشکلی مواجه نبود حال باید ببینیم که آیا در آیات و روایات این امر تصدیق شده است یا نه.

در قرآن در قضیه ی حضرت یوسف آمده است که او به قومش خبر داد که عذاب بر آنها واقع خواهد شد ولی قوم او بعد از خروج یونس متنبه شدند و توبه کردند و عذاب از آنها منصرف شد خداوند در این مورد می فرماید: (فَلَوْ لا كانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَها إيمانُها إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنا عَنْهُمْ عَذابَ الْخِزْيِ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ مَتَّعْناهُمْ إِلى حِينٍ) (یونس / ۹۸)

ص: ۲۴۴

در اینجا حضرت یونس از مقتضی با خبر بود ولی از مانع آن که همان توبه کردن قوم بود خبر نداشت و کذبی هم در کلام یونس محقق نشده است زیرا همه، آثار عذاب را مشاهده کردند.

مثال دیگر این است که حضرت یوسف به قومش گفت که سی روز به میقات می رود و هفتاد و دو نفر را همراه خود برد. بعد از گذشت سی روز وحی آمد که باید ده روز دیگر هم بماند: (وَ واعَدْنا مُوسی ثَلاثینَ لَیْلَةً وَ أَتْمَمْناها بِعَشْرٍ فَتَمَّ میقاتُ رَبِّهِ أَرْبَعینَ لَیْلَةً وَ قالَ مُوسی لِأَخیهِ هارُونَ اخْلُفْنی فی قَوْمی وَ أَصْلِحْ وَ لا تَتَّبِعْ سَبیلَ الْمُفْسِدینَ) (اعراف / ۱۴۲)

خدا از اول می دانست که موسی چهل روز خواهد ماند ولی مصلحت دید که اول سی روز را به او بگوید و بعد آن را تا چهل روز تکمیل کند. حال سی روز نسبت به مقتضی بود و بعد تبدیل به عشر شد.

اما در روایات آمده است که روزی حضرت مسیح هنگام عبور جمعیتی را دید که در جشن عروسی حضور داشتند. حضرت گفت که امشب سرور است و فردا اینجا عزاداری می شود. فردا دیدند که مشکلی پیش نیامد و خبر به حضرت عیسی رسید او نزد عروس آمد و واقع امر را از او جویا شد او گفت: دیشب صدقه دادم حضرت گفت که همین موجب رفع بلا شد و به او گفت که از جایش برخیزد و دیدند که زیر جامه ی او که حیوانی گزنده مامور به کشتن او بود ولی با صدقه این بلا از او رفع شد. (عَلِیُّ بْنُ عِیسَی عَنْ مَاجِیلَوَیْهِ عَنِ الْبَرْقِیِّ عَنْ أَبِیهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ الْمُجَاوِرِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ نَضْرٍ الطَّحَّانِ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقَ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ ع أَنَّ عِیسَی رُوحَ اللَّهِ مَرَّ بِقَوْمٍ مُجَلِّبِینَ فَقَالَ مَا لِهَؤُلَاءِ قِیلَ یَا رُوحَ اللَّهِ إِنَّ فُلَانَةَ بِنْتَ فُلَانٍ تُهْدَی إِلَی فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ فِی لَیْلَتِهَا هَذِهِ قَالَ یُجَلِّبُونَ الْیَوْمَ وَ یَبْکُونَ غَداً فَقَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ وَ لِمَ یَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لِأَنَّ صَاحِبَتَهُمْ مَیِّتَةٌ فِی لَیْلَتِهَا هَذِهِ فَقَالَ الْقَائِلُونَ بِمَقَالَتِهِ صَدَقَ اللَّهُ وَ صَدَقَ رَسُولُهُ وَ قَالَ أَهْلُ النِّفَاقِ مَا أَقْرَبَ غَداً فَلَمَّا أَصْبَحُوا جَاءُوا فَوَجَدُوهَا عَلَی حَالِهَا لَمْ یَحْدُثْ بِهَا شَیْ ءٌ فَقَالُوا یَا رُوحَ اللَّهِ إِنَّ الَّتِی أَخْبَرْتَنَا أَمْسِ أَنَّهَا مَیِّتَةٌ لَمْ تَمُتْ فَقَالَ عِیسَی عَلَی نَبِیِّنَا وَ آلِهِ وَ عَلَیْهِ السَّلَامُ یَفْعَلُ اللَّهُ مَا یَشَاءُ فَاذْهَبُوا بِنَا إِلَیْهَا فَذَهَبُوا یَتَسَابَقُونَ حَتَّی قَرَعُوا الْبَابَ فَخَرَجَ زَوْجُهَا فَقَالَ لَهُ عِیسَی ع اسْتَأْذِنْ لِی عَلَی صَاحِبَتِکَ قَالَ فَدَخَلَ عَلَیْهَا فَأَخْبَرَهَا أَنَّ رُوحَ اللَّهِ وَ کَلِمَتَهُ بِالْبَابِ مَعَ عِدَّةٍ قَالَ فَتَخَدَّرَتْ فَدَخَلَ عَلَیْهَا فَقَالَ لَهَا مَا صَنَعْتِ لَیْلَتَکِ هَذِهِ قَالَتْ لَمْ أَصْنَعْ شَیْئاً إِلَّا وَ قَدْ کُنْتُ أَصْنَعُهُ فِیمَا مَضَی إِنَّهُ کَانَ یَعْتَرِینَا سَائِلٌ فِی کُلِّ لَیْلَةِ جُمُعَةٍ فَنُنِیلُهُ مَا یَقُوتُهُ إِلَی مِثْلِهَا وَ إِنَّهُ جَاءَنِی فِی لَیْلَتِی هَذِهِ وَ أَنَا مَشْغُولَةٌ بِأَمْرِی وَ أَهْلِی فِی مَشَاغِلَ فَهَتَفَ فَلَمْ یُجِبْهُ أَحَدٌ ثُمَّ هَتَفَ فَلَمْ یُجَبْ حَتَّی هَتَفَ مِرَاراً فَلَمَّا سَمِعْتُ مَقَالَتَهُ قُمْتُ مُتَنَکِّرَةً حَتَّی نلته [أَنَلْتُهُ] کَمَا کُنَّا نُنِیلُهُ فَقَالَ لَهَا تَنَحَّیْ عَنْ مَجْلِسِکِ فَإِذَا تَحْتَ ثِیَابِهَا أَفْعًی مِثْلُ جِذْعَةٍ عَاضٌّ عَلَی ذَنَبِهِ فَقَالَ ع بِمَا صَنَعْتِ صُرِفَ عَنْکِ هَذَا) (بحار الانوار ج ۴ ص ۹۴)

در اینجا حضرت مسیح با لوح محو و اثبات در ارتباط بود نه با لوح محفوظ.

مثال دیگر این است که فردی یهودی به جای سلام علیکم به پیغمبر گفت: سام علیك یعنی درد و رنج (و مرگ) بر تو باد و پیغمبر هم در جواب فرمود و علیك بعد حضرت فرمود حیوانی مامور است به کشتن او ولی دیدند او همچنان زنده است. به حضرت خبر دادند حضرت به یهودی فرمود بارت را بر زمین بگذار و دیدند در آن یك افعی وجود دارد حضرت فرمود چه کردی گفت دو نان داشتم که یکی را صدقه دادم و حضرت فرمود همان موجب رفع بلا- شده است. (عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَسَدِيِّ عَنْ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَرَّ يَهُودِيٌّ بِالنَّبِيِّ ص فَقَالَ السَّامُ عَلَيْكَ فَقَالَ النَّبِيُّ ص عَلَيْكَ فَقَالَ أَصْحَابُهُ إِنَّمَا سَلَّمَ عَلَيْكَ بِالْمَوْتِ فَقَالَ الْمَوْتُ عَلَيْكَ فَقَالَ النَّبِيُّ ص وَ كَذَلِكَ رَدَدْتُ ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ ص إِنَّ هَذَا الْيَهُودِيَّ يَعَضُّهُ أَسْوَدُ فِي قَفَاهُ فَيَقْتُلُهُ قَالَ فَذَهَبَ الْيَهُودِيُّ فَاحْتَطَبَ حَطَباً كَثِيراً فَاحْتَمَلَهُ ثُمَّ لَمْ يَلْبَثْ أَنِ انْصَرَفَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص ضَعْهُ فَوَضَعَ الْحَطَبَ فَإِذَا أَسْوَدُ فِي جَوْفِ الْحَطَبِ عَاضٌّ عَلَى عُودٍ فَقَالَ يَا يَهُودِيُّ مَا عَمِلْتَ الْيَوْمَ قَالَ مَا عَمِلْتُ عَمَلًا إِلَّا حَطَبِي هَذَا حَمَلْتُهُ فَجِئْتُ بِهِ وَ كَانَ مَعِي كَعْكَتَانِ فَأَكَلْتُ وَاحِدَةً وَ تَصَدَّقْتُ بِوَاحِدَةٍ عَلَى مِسْكِينٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص بِهَا دَفَعَ اللَّهُ عَنْهُ وَ قَالَ إِنَّ الصَّدَقَةَ تَدْفَعُ مِيتَةَ السَّوْءِ عَنِ الْإِنْسَانِ) (بحار الانوار ج ۴ ص ۱۲۱)

و اما اینکه بداء را به خداوند نسبت می دهیم و می گوئیم بدا لله این از باب مشاکله است. مشاکله در زبان عرب به معنای هم زبانی است یعنی انسان سخنی را با سخن طرف یکسان ادا کند و حال آنکه سخن خودش با سخن آن فرد تفاوت اساسی دارد. مثلا در قرآن است: (وَ مَكَرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْماكِرِينَ) (آل عمران / ۵۴)

مکر سـلاح عاجز است و خداوند نعوذ بالله عاجز نیست و این در حقیقت به این معنا است که مکر افراد، مکر حقیقی است ولی مکر خداوند از باب خنثی کردن نقشه ی ایشان است و فقط از باب مشاکله است.

مثال دیگر: (نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ) (توبه / ۶۷) که واضـح است خداونـد هرگز فراموش نمی کنـد و این از باب مشاکله است یعنی خداوند به وجود آنها اهمیت نمی دهد.

در مورد بـدا هم چنین است که چون بشـر در مورد خود می گویـد که بـدا لی یعنی انـدیشه ی من عوض شـد این امر از بـاب مشاکلت به خداوند هم اطلاق می شود.

تم الکلام فی العام و الخاص

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۳ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

برای مطلق تعاریفی ارائه کرده اند:

التعریف الاول: فاضل ایجی می گوید: المطلق ما دل علی شایع (مراد همان فرد است) فی جنسه و المقید بخلافه.

التعریف الثانی: میرزای قمی می گویـد: المطلق ما دل علی حصه (همان فرد است) محتمله الصدق مندرجه تحت ذلک الجنس (عنوان رجل) و هو المفهوم الکلی الذی یصدق علی هذه الحصه و غیرها من الحصص

کلام ایشان حرف جدیدی نیست؛ فاضل ایجی گفته بود (فرد شایع) و میرزا از (حصه) تعبیر کرده است. مثلا در اینجا اگر صـد فرد وجود دارد صد حصه و فرد شایع محقق است.

در کلام میرزا این اشـکال فلسـفی واضح وجود دارد که هر فرد نسبت به انسان حصه نیست بلکه تمام الانسان است به این معنا که یک فرد، تمام وجود انسان را دارا است و یک حصه از انسان و رجل نیست.

ص: ۲۴۷

اگر در فلسـفه کلی طبیعی را ماننـد رجـل همـدانی معنا کنیم که معتقـد بود که کلی طبیعی واحـد شخصـی است یعنی کلی را خداونـد قسـمت کرده و بـه هر فرد بخش و حصـه از آن را داده اسـت کـه همه را اگر جمع کنیم یـک انسـان و یـک کلی را تشکیل می دهیم کلام میرزا صحیح بود ولی این نظر صحیح نیست و شیخ الرئیس رساله ای در رد آن نوشته است.

به نظر ما هم انسان واحد شخصی نیست بلکه واحد نوعی است و هر فرد تمام الانسان است از این رو شیخ الرئیس در رساله ی مزبور می گوید که انسانیت زید غیر از انسانیت عمرو است و هکذا.

التعریف الثالث للشهید الثانی: المطلق هو اللفظ الدال علی الماهیه من حیث هی هی لا بقید وحده و لا تعدد و المقید بخلافه

دو تعریف اول فقط منحصر به نکره بود (علی فرد شایع و حصه من الحصص و واضح است که شایع و حصه به فرد غیر معلوم ناظر است نه اسم جنس) ولی تعریف شهید ثانی ارتباط به اسم جنس دارد مانند (احل الله البیع) بیع نکره نیست بلکه اسم جنس است و نه مقید به وحدت است و نه مقید به کثرت.

از این رو دو تعریف اول ناقص است زیرا فقط نکره را گفته ولی اسم جنس را شامل نیست و تعریف سوم عکس آن دو است که دیگر نکره را شامل نیست.

محقق خراسانی نکته ای کلی در مورد همه ی این تعاریف مطرح می کند و می گوید این تعاریف همه تعاریف لفظی است و لازم نیست که جامع و مانع باشند ولی واضح است.

ص: ۲۴۸

و اما به مجموع این تعاریف اشکال دیگری وارد است و آن این است که این روش بحث کردن مناسب با فرد ادیب است و حال آنکه ما در مقام فردی اصولی به این تعاریف نظر می کنیم از این رو مطلق و نکره ای را بحث می کنیم که جزء مبادی و مقدمه ی استنباط باشد لذا می گوئیم اگر چیزی برای حکم، تمام الموضوع شود آن مطلق است (مثلا وقتی مولی فرمود اعتق رقبه رقبه تمام الموضووع باشد) ولی اگر چیزی برای حکم جزء الموضوع باشد به این معنا که ضمیمه ای مانند قید هم همراه با آن باشد آن مقید است. (مثلا در اعتق رقبه مؤمنه رقبه جزء الموضوع است و جزء دیگر آن مؤمنه بودن می باشد)

و ان شئت قلت لو کان ما وقع تحت دائره الطلب تمام الموضوع فهو مطلق و اما اذا کان بعض الموضوع فهو مقید.

طبق تعریف ما مطلق و مقید شامل سه چیز می شود:

نکره: اعتق رقبه

جنس: احل الله البیع

عَلَم: فلیطوفوا بالبیت العتیق مثلا هنگام طواف باید بین بیت و مقام طواف کرد و اگر نشود می گوئیم اطلاق آیه که طواف دور بیت عتیق را بیان می کند مطلق است و در خارج از مقام هم طواف صدق می کند.

حاصل این بحث چند امور است:

میزان در اطلاق و تقیید تمام الموضوع و بعض الموضوع بودن است و به بیان دیگر مقوم اطلاق تمام الموضوع بودن است و مقوم مقید بعض الموضوع بودن.

اطلاق و تقیید در نظر علماء پیشین از مباحث لفظیه بود ولی به نظر ما از مباحث عقلیه است یعنی (ما وقع تحت دائره الطلب) تمام الموضوع است یا بعض الموضوع و این ارتباطی به مباحث الفاظ ندارد ولی به حسب ترتیب کفایه مجبور شدیم آن را در مباحث الفاظ مطرح کنیم.

ص: ۲۴۹

تعریف ما عَلَم را هم شامل می شود و حال آنکه تعریف قدماء آن را شامل نیست و فقط نکره و یا اسم جنس را شامل می شد.

التقابل بین الاطلاق و التقیید تقابل العدم و الملکه است. در منطق آمده است که تقابل چهار نوع است: تضاد، سلب و ایجاد، عدم و ملکه و تضایف. تقابل عدم و ملکه در اطلاق و تقیید به این معنا است که به چیزی مطلق می گویند که من شأنه ان یکون مقیدا مانند اعمی و بصر که اعمی به کسی می گویند که قابلت بینائی را داشته باشد. اطلاق و تقیید دو امر اضافی هستند یعنی ممکن است شیئی از جهتی مطلق بشد و از جهتی مقید مثلا (اعتق رقبه مؤمنه) از یک جهت مطلق است زیرا قید عدالت در آن نیست ولی از جهت مقید به مؤمنه بودن است.

بحث هائی که محقق خراسانی در کفایه مطرح کرده و ما ان شاء الله از فردا به آن خواهیم پرداخت مثلا اینکه مفاد الف و لام چیست و امثال آن همه از باب تعریف لفظی است و به نظر ما هیچ یک از آن مباحث جایش در این مقام نیست و همه مباحثی است که به کار ادبا می آید نه به کار اصولیین.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۴ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

از جمله الفاظی که جزء الفاظ مطلق به حساب آمده است اسم جنس است.

قبل از بیان مطالب کفایه مقدمه ای ذکر میکنیم:

حکماء بحثی را مطرح می کنند و آن اینکه ماهیت لا به شرط مقسمی که ماهیتی است مهمله و مبهمه به این معنا که ماهیتی است که در آن جز ذات و ذاتیات چیز دیگری لحاظ نشده است یعنی ماهیت فقط مالک ذات (نوع) و ذاتیات (جنس و فصل) است. مثلا اگر به انسان اشاره کنیم فقط یا به نوع اشاره کرده ایم و یا جنس و فصل. این ماهیت به آن لا به شرط مقسمی می گویند خود به سه نوع تقسیم می شود و به بیان دیگر این ماهیت اگر با خارج از ذاتش (که همان محمول است) سنجیده شود سه حالت برایش متصور است:

ص: ۲۵۰

یا به شرط شیء است (وضع شده است که همراه با شیء دیگر باشد مانند الرقبه المؤمنه یعنی بنده ای که به شرط ایمان باشد)

یا به شرط لا (وضع شده است که با شیء خاصی همراه نباشد مانند عبد به قید عدم کتابت)

و یا لا به شرط قسمی (وضع شده است که بودن و یا نبودن با شیء دیگر در آن دخالت نداشته باشد مانند عبد بدون شرط مؤمنه بودن و یا عدم آن).

باید توجه داشت که این شقوق ثلاثه هنگام سنجیدن موضوع با محمول مطرح می شود.

نکته: با بیان فوق فرق لا به شرط مقسمی و لا به شرط قسمی واضح شده است زیا اولی از هر قیدی جدا است و مبهم و مهمل است ولی دومی به قید عدم لحاظ با قید دیگر مقید است! (دقت شود)

حال سراغ کلام محقق خراسانی می رویم:

ایشان که اسم جنس را از جمله الفاظ مطلق می داند ابتدا اسماء اجناس را معنا می کند (الفاظی مانند اسد انسان و امثال آن) و می گوید: اسماء اجناس برای ماهیت مهمله ی مبهمه وضع شده اند.

همان طور که گفتیم ماهیت مهمله ماهیتی است که در آن جز ذات و ذاتیات چیز دیگری لحاظ نشده باشد نباشد یعنی ماهیت فقط مالک ذات (نوع) و ذاتیات (جنس و فصل) است.

سپس اضافه میکند موضوع له در اسماء اجناس همان نفس ماهیت بما هی هی است (ماهیت لا به شرط مقسمی که مقسم آن اقسام ثلاثه است) به این معنا که:

ص: ۲۵۱

نمی توانیم بگوئیم که به شرط ارسال و سعه و عموم بدلی است که اگر چنین بگوئیم بشرط شیء می شود زیرا در این صورت که سعه و شمول در آن اخذ شود (و بگوئیم که اسم جنس است و باید شامل همه ی افراد شود) دیگر نمی توانیم آن را بر فرد خارجی حمل کنیم و بگوئیم زید انسان.

همچنین نمی توانیم بگوئیم که هیچ چیز با او لحاظ نشده است تا از قبیل لا به شرط قسمی باشد زیرا اگر چنین بگوئیم باز بر خارج قابل انطباق نیست زیرا جزء معنای آن که عبارت است از (لحاظ عدم لحاظ شیء) امر ذهنی است و بر خارج قابل انطباق نیست.

محقق خراسانی نوع سوم را که به شرط لا است را ذکر نمی کند زیرا معنا ندارد که انسان را به چیزی لحاظ کنیم که عدم آن شرط شده باشد.

به عبارت دیگر این سه قسم همان ذو اقتضاء و ذو لا اقتضاء و عدم الاقتضاء است. مثلا اجتماع نقیضین نسبت به وجود به شرط لا است و واجب الوجود نسبت به وجود به شرط شیء است و انسان با توجه به وجود لا به شرط است و نه اقتضاء وجود دارد و نه به شرط لا.

یرد علیه: ایشان علی الظاهر بین ماهیت مهمله و لا به شرط مقسمی خلط کرده است. ماهیت مهمله آن است که فقط خودش را دارد و بس و اصلا نظر به خارج از خودش ندارد. این قسم نمی تواند مقسم باشد و این غیر از ماهیت لا به شرط مقسمی است زیرا ماهیت لا به شرط آن است که اولا مورد لحاظ قرار می گیرد و ثانیا ما ماهیت را با خارج می سنجیم.

ص: ۲۵۲

نکته: محقق خراسانی گفت ماهیت بر لا به شرط قسمی وضع نشده است با این بیان او می خواهد کلام قدماء را رد کند زیرا قدماء معتقد بودند که اسماء اجناس برای ماهیتی وضع شده اند که مقید به اطلاق باشد یعنی لوحظ معه عدم لحاظ شیء. تا زمان سلطان العلماء سال ۱۰۶۴ این رای حاکم بود ولی بعد از او این نظر عوض شد و گفتند که اسماء اجناس بر لا به شرط قسمی وضع نشده است بلکه بر لا به شرط مقسمی وضع است.

مثال برای مورد که اطلاق گاه قید است و گاه قید نیست: بین مطلق المفعول و مفعول المطلق فرق است. در اولی اطلاق قید نیست یعنی همه ی مفعول ها که مفعول به فیه و حتی مفعول مطلق را هم شامل می شود ولی در مفعول مطلق بودن قید است و سایر مفعولها را شامل نمی شود حالق قدما می گفتند که اطلاق قید است یعنی ماهیت مطلقه آن است که نباید با او چیز دیگری لحاظ شود.

ثمره در اینجا ظاهر می شود که اطلاق بعد از تقیید از لحاظ قدماء مجاز است زیرا به نظر ایشان ماهیت باید با عدم شیء دیگر همراه باشد (لا ـ به شرط قسمی) و اگر ما آن را مقید به چیز دیگر کنیم آن را با چیز دیگر همراه کرده ایم و این موجب می شود که مرتکب مجاز شده باشیم زیرا قید آن را که نباید با چیز دیگر باشد را از بین برده ایم ولی به نظر سلطان العلماء و بعد از ایشان که قائل به لا به شرط مقمسی هستند مجاز نیست زیرا این اطلاق لا به شرط است و با بود و نبود هر قیدی سازگار است.

ص: ۲۵۳

مثال دوم: دو نوع انسان است یکی انسانی است که هر کجای مجلس بتواند می نیشیند این لا به شرط مقسمی است ولی انسان دیگری هست که فقط باید بالا و یا پائین بنشیند این لا به شرط قسمی است

ان قلت: اگر مراد از لا به شرط مقسمی این است که لوحظ معه عدم لحاظ شیء باز گشت آن به این است که قیدی در کنار او لحاظ شده است زیرا می گوئیم به شرط اینکه عدم لحاظ شیئی با آن لحاظ شود.

قلت: مراد ما هر نوع قیدی نیست یعنی منهای این لحاظی که اکنون کرده ایم قیود دیگر نسبت به آن لا به شرط باشد و به بیان دیگر مراد از شرط هر شرط نیست و فقط مراد از آن همان محمول ها و شروط خارجی است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۱۶ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

در جلسه ی قبل گفتیم که در لا به شرط مقسمی اطلاق، قید نیست در حالی که در لا به شرط قسمی اطلاق قید است و به قول صاحب کفایه در اولی لحاظ شیء وجود ندارد ولی در دومی این لحاظ وجود دارد.

به نظر ما بین این دو فرق دیگری وجود دارد و آن این است که متعلق لا ـ به شرط در مقسم با متعلق لا به شرط در قسم فرق دارد به این بیان که در لا به شرط مقسمی ماهیت ملحوظه (و نه مهمله همانطور که محقق خراسانی می گوید و آن را توضیح خواهیم داد) نسبت به اعتبارات ثلاثه (به بشرط لا، لا به شرط و به شرط شیء) لا به شرط است او باید پیراسته از هر سه اعتبار باشد تا بتواند مقسم برای هر قسم باشد. (قبلا گفتیم که لا به شرط مقسمی به آن سه قسم تقسیم می شود که یکی از آن اقسام لا به شرط است است که به آن لا به شرط قسمی می گویند.)

ص: ۲۵۴

اما ماهیت در لا به شرط قسمی به خصوصیات خارجیه توجه شده است یعنی هرچند لا به شرط می باشد ولی این با توجه به خصوصیاتی که عارضش می شوند لا به شرط است مثلا نسبت انسان نسبت به ایمان و کفر سنجیده می شود و می گویند که لا به شرط است.

با این بیان می گوئیم: باید ببینیم که اسم جنس که قسمی از مطلق است بر لا به شرط مقسمی وضع شده است یا بر لا به شرط قسمی

محقق خراسانی قائل است که بر لا ـ به شرط مقسمی وضع شده است غایه ما فی الباب او در لا به شرط مقسمی مرتکب اشتباهی شده است و آن را به ماهیت مهمله حمل کرده است و حال آنکه باید آن را به ماهیت ملحوظه یعنی ماهیتی که در آن خصوصیات و لوازم ملحوظ شده است حمل کند. زیرا ماهیت مهمله اصلا قابل سنجیدن با خارج نیست.

محقق نائینی و به تبع او شاگردش محقق آملی که حاشیه ای بر حکمت منظومه دارد به نقل از استاد می گوید: مطلق بر لا به

شرط قسمی وضع شده است. محقق نائینی در دلیل آن می گوید: ماهیت مطلقه نمی تواند موضوع له اسم جنس باشد زیرا اسم جنس (یا به تعبیر دیگر کلی طبیعی) باید در خارج محقق گردد مثلاـ هنگام گفتن (جئنی بالماء) باید آب در خارج وجود داشته باشد حال اگر اسم جنس، لا به شرط مقسمی باشد نمی تواند در خارج محقق شود زیرا لا به شرط مقسمی دو قسمش در خارج است (لا به شرط و به شرط شیء) اما قسم سوم آن که به شرط لا است در خارج محقق نیست و چیزی که جامع بین موجود و معدوم است خودش غیر موجود خواهد بود. از این رو اسم جنس که باید در خارج محقق باشد نمی تواند لا به شرط مقسمی باشد. در نتیجه باید گفت که اسم جنس بر لا به شرط قسمی وضع شده است.

ص: ۲۵۵

یلاحظ علیه:

اولا: اشکال ایشان در لا به شرط قسمی هم وارد است زیرا اصولیون می گویند که در لا به شرط قسمی اطلاق، قید است که عبارت است از لحاظ و عدم لحاظ شیء و این امر ذهنی است و چیزی که مدلولش امر ذهنی است قابل انتقال بر خارج نیست مگر اینکه آن را تجرید کنید یعنی مثلا در انسان، حیوان ناطق را باقی بگذاریم ولی لحاظ و عدم لحاظ شیء را از آن جدا کنیم و حال آنکه ما قائل به این تجرید نیستیم.

و ثانیا: این کلام که جامع بین موجود ومعدوم غیر موجود است کلامی صحیح نیست زیرا این سؤال را مطرح می کنیم که مشکل اینکه این طبیعی در خارج نمی تواند محقق شود آیا از جانب خود طبیعی است یا آنکه از جانب قید به شرط لا می باشد و به بیان دیگر آیا آن قید موجب شده است که طبیعی در خارج نباشد یا اینکه خود طبیعی فی نفسه و منهای قید نمی تواند درخارج واقع شود؟ واضح است که آن قید موجب شده است که طبیعی در خارج واقع نشود و الا خود طبیعی بدون وجود قید توانائی تحقق در خارج را دارد. زیرا واضح است که انسان توانائی وجود در خارج را دارد ولی وقتی مقید به شرط عدم (به شرط لا) شود دیگر در خارج نمی تواند محقق شود از این رو مشکل از قید نه از خود طبیعی.

حضرت امام قائل است که این تقسیمات ثلاثه که می گویند ماهیت نسبت به خصوصیات سه حالت دارند (به شرط شیء ...) همه از باب بازی با الفاظ است و ماهیت فی نفسه و بدون اتصاف به وجود چنین صلاحیتی را ندارد بلکه این تقسیم برای ماهیت موجوده است و ماهیت تا موجود نشود چیزی نیست که بخواهیم در مورد آن بحث کنیم و نمی تواند مقسم این اقسام قرار گیرد.

ص: ۲۵۶

بعد مثال می زند که انسان موجود نسبت به تحیز (اشغال کردن فضا) به شرط شیء است و به نسبت به عدم تحیز به شرط لا است و نسبت به بیاض و سواد لا به شرط است.

یلاحظ علیه: اولا مانع ندارد که ما در هر دو مرحله (مقام ماهیت و مقام ماهیت موجوده) این تقسیم را داشته باشیم علاوه بر این اگر این بحث را در ماهیت موجوده ببریم بسیاری از مباحث فلسفی را باید حذف کنیم مثلا در مشتق گفته ایم که فرق بین فصل و صورت این است که فصل لا به شرط است و صورت به شرط لا و هکذا در فرق بین جنس و ماده این است که جنس لا به شرط است ولی ماده به شرط لا است و حال آنکه همه فقط در ماهیت جاری است نه ماهیت موجوده.

نکته ی دیگر این است که این بحث های فلسفی از لحاظ لغوی جایگاهی ندارد زیرا کسی که لفظ اسد و انسان را وضع کرده است فردی عادی بوده است نه فردی حکیم. فرد عادی این تصور را ندارد که لفظ اسم جنس را بر لفظی مجرد از هر قید وضع کرده باشد.

نکته: قبل از محروم سلطان العلماء متعقد بودند که اسم جنس بر لا به شرط قسمی وضع شده است و از این رو قائل بودند که اگر مطلق مقید شود مجاز می شود زیرا وقتی قید با آن بیاید در حقیقت قید که عبارت است از لحاظ عدم لحاظ شیء فیه از بین رفته است و آن را مجاز می کند ولی بعد از سلطان العلماء گفتند که اسم جنس بر لا به شرط مقسمی وضع شده است که در آن هیچ قیدی لحاظ نشده است از این رو با وجود قید مجاز نمی شود.

ص: ۲۵۷

توضیح اینکه در عالم وضع هر وقت واضع به چیز جدیدی برخورد کند اسم را روی همان چیز می گذارد مثلا بعد از اختراع ماشین اسم ماشین را روی آن می گذارد و این وضع شخصی است. بعد وسیله ی دیگری مانند آن را می بیند به آن هم ماشین می گوید و به این ترتیب اسم شخصی تبدیل به اسم نوعی و اسم جنس می شود و اصلا توجهی به این مباحث فلسفی که لفظ را مجرد از هر قید تصور کنند ندارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۱۹ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

در مقابل اسم جنس چیزی به نام عَلَم الجنس هم وجود دارد مثلا شیر اسم جنسش اسد است ولی علم جنسش اسامه است و روباه اسم جنسش ثعلب و علمش ثعاله است عقرب هم علم جنسش ام عریه است کارهای خوب مبره و علم جنیش بره و هکذا

فرق علم شخصی با جنس این است که علم شخص خاص است ولی علم جنس عام همان طور که ابن مالک می گوید:

و وضعوا لبعض الاجناس علم ***کعلم الاشخاص لفظا و هو عم (زید معین است اما علم الجنس عمومیت دارد)

من ذلک ام عریه للعقرب *** و هکذا ثعاله للثعلب

و مثلها بره للمبره *** کذا فجار علم للفجره

علم الجنس با اعلام شخصیه مشترکاتی دارد:

مثلا هر دو مبتدا واقع می شوند مانند زید جاء و ثعاله هارب در حالی که اسم جنس مبتدا واقع نمی شود و ثعلب هارب نمی گویند.

ص: ۲۵۸

دوم اینکه هر دو می توانند ذو الحال واقع شوند مانند جاء زید ضاحکا و هذه ثعاله هاربا.

ههنا اقوال اربعه فی الفرق بینهما.

القول الاول للرضی الاسترآبادی: همان تفاوتی که بین مونث حقیقی و مونث مجازی است بین عَلَم جنس و عَلَم شخص وجود دارد. علمیت در علم شخص حقیقی است زیرا علم باید شخصی را معین کند و علم شخص مانند زید هم موجب تعین یک فرد در خارج می شود و با گفتن زید به یک فرد منتقل می شویم ولی در علم جنس این حالت مجازی است یعنی فقط آثار علم در او جاری است ولی در واقع علم نیست و مجازا آن به آن علم می گویند مثلا ثعاله شخصی روباه را معین نمی کند. القول الثانی للمنسوب الی القدماء: این قول را محقق خراسانی به قدماء نسبت داده است و حال آنکه احدی این قول را قائل

نشـده است ایشان در توضـیح این قول می گویـد: عَلَم شـخص وضع شده است برای ماهیت بما هی هی ولی علم جنس وضـع شـده اسـت بر مـاهیه بمـا هی متعینه فی الـذهن. یعنی این علم در ذهن نـوعی تشـخص دارد که امـا جزء للموضـوع له او شـرط الموضوع له است مثلا واضع می گوید وضعت الاسد للماهیه بما هی هی یعنی عاری از هر قید و شرطی ولی در علم جنس آن را وضع می کند بر ماهیتی که در ذهن است به گونه ای که یا جزء موضوع است یا شرط آن. مثلا انسان ماهیت حیوان مفترس را می گیرد و در ذهن با آن بازی می کند و برای آن کلمه ی ثعاله را وضع میکند.

ص: ۲۵۹

محقق خراسانی به این قول اشکال می کند: اگر تشخص ذهنی جزء المسمی باشد این قابل انطباق بر خارج نیست زیرا جزء یا شرط موضوع له امری ذهنی است و چنین چیزی امکان ندارد در خارج محقق شود مثلا چگونه ثعاله را بر خارج منطبق کنیم و حال آنکه بعضی از آن که ثعلب است در خارج است ولی بخشی از آن در ذهن است.

ان قلت: ما هنگام استعمال آن را از تشخص ذهنی تجرید می کنیم:

قلت: این کار لغو است که آن را بر چیزی وضع کنیم ولی هنگام استعمال نتوانیم آن را در معنای موضوع له استفاده کنیم.

للمحقق الخوئی: ایشان می خواهد قول دوم را زنده کند و می گوید در منطق سه نوع قضیه داریم: مشروطیه، حینیه و مطلقه

مطلقه: کل کاتب متحرک الاصابع

مشروطه: کل کاتب متحرک الاصابه بشرط ان یکون کاتبا

حینینه: کل کاتب متحرک الاصابع حین هو کاتب.

بحث در مشروطه و حنینه است در منطق آمده است که در دومی (ما دام) قید است ولی در حینینه (حین هو کاتب) قید نیست ولی با این حال لا ینطبق الا علی صوره القید یعنی حتما باید (حین هو کاتب) وجود داشته باشد. مرحوم امام در تشریح آن می فرمود: مانند رایت زیدا معمما که معمما قید نیست ولی رؤیت من فقط در این حالت بوده است که او معمم بوده است.

محقق خوئی میگوید: در ما نحن فیه هم عَلَم جنس حین التعین بر ماهیت ثعلب وضع شده است و (حین) در آن قید نیست ولی ثعاله منحصر است به ماهیتی که نوعی تعین به ذهن داشته باشد. با این بیان اشکال خراسانی رفع شده است زیرا اشکال او در صورتی بود که تعین یا جزء باشد یا شرط و حال آنکه با بیان محقق خوئی هیچ کدام نیست بلکه حین است یعنی حال می باشد ولی در عین حال نتیجه ی همان جزء و شرط را دارد یعنی اگر جزء و شرط بود لا ینطبق الا علی المتعین و حال هم لا ینطبق الا علی المتعین.

ص: ۲۶۰

نقول: می پرسیم که (حین هو کاتب بالاخره) یا قید هست و یا نیست زیرا نمی تواند هر دو نباشد چرا که ارتفاع نقیضین محال است حال اگر قید هست مشروطیه می شود الا می شود مطلقه. این قضیه ی حینیه از لحاظ مبانی فلسفی متصور نیست.

للامام رحمه الله: در عَلَم جنس هرچند تعین وجود دارد ولی این تعین ذاتی است نه لحاظی

بیانه: ماهیت اسد دو مرحله دارد در یک مرحله ماهیت اسد بر حیوان مفترس وضع شده است. در این مرحله نه تعینی است و نه معرفه و نکره و نه چیز دیگر ولی در مرحله ی بعد یک نوع تمیز و تعین ذاتی وجود دارد که موجب می شود با حیوان ناهق و صاهق متفاوت باشد زیرا هر نوع از ماهیت ذاتا از ماهیت دیگر متمایز است در این مرحله است که علم جنس وضع می شود.

با این بیان: اشکال محقق خراسانی وارد نیست زیرا اگر ما تمیز و تعین را لحاظ کرده بودیم اشکال او وارد بود ولی این تعین از داخل خود ماهیت می جوشد و ارتباط به ما ندارد.

یلاحظ علیه: این کلام متین است ولی واضع، حکیم و فیلسوف نیست که در نتیجه برای ماهیت دو مرحله تصور کرده باشد گاه بدون تعین و ماهیت به ما هی هی و گاه با ماهیت متمیزه که اسم اولی را اسم جنس و اسم دومی را علم الجنس بگذارد. مردم خود لغت را وضع می کنند و هرگز به این دقت ها توجهی ندارند.

فظهر ان الحق لما قاله الرضی رحمه الله.

ص: ۲۶۱

تم الکلام فی الجنس و عَلَم الجنس

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۲۰ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

سومین لفظی مطلق معرف به لام (الف و لام) است.

البحث الاول: اقسام اللام

لام جنس: این یک قسم بیشتر نـدارد مانند (ان الانسان لفی خسـر) و یا التمره خیر من جراده) که اشاره به طبیعت بما هی طبیعه دارد.

لام استغراق: این دو قسم است:

استغراق افرادی مثلا جمع الامیر الصاغه (زرگرها)

استغراق صفات افراد: مانند زید الشجاع. مراد این است که تمام صفات شجاعت در زید جمع است.

لام عهد: این بر سه قسم است:

الف و لام عهـد ذهنی: مانند و لقد امر علی اللئیم یسبنی فممرت ثمه قلت لا یعنینی. اللئیم اشاره به یک فرد از لئیم است که در ذهن اوست و متکلم او را می شـناسد هرچنـد مخاطب شـناختی نسبت به او نـدارد. در متن مطول و همچنین در کلام میرزا در قوانین آمده است که عهد ذهنی به منزله ی نکره است با این فرق که فقط برای متکلم روشن است.

الف و لام عهد ذکری: ٠کَما أَرْسَلْنا إِلى فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصـى فِرْعَوْنُ الرَّسُول که مراد از الرسول دوم همان است که چند کلمه قبل ذکر شده است.

الف و لام حضوری: مانند کلام امام صادق علیه السلام که در جواب کسی که عرض کرد از چه کسی معالم دین خود را اخذ کنیم فرمود: علیک بهذا الجالس یعنی همین کسی که در حضور ما نشسته است.

ص: ۲۶۲

البحث الثانی: ما هو الدال علی هذه الخصوصیات

یعنی از کجا متوجه شویم که الف و لام از کدام قسم است.

در این مورد سه قول است:

از الف و لام می فهمیم

از مدخول الف و لام می فهمیدم

از هر دو تا می فهمیم

به نظر ما از قرائن می فهمیم مثلا وقتی قرآن در مورد انسان سخن می گوید و می گوید: (ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا) و (یا خلق الانسان ضعیفا) در همه قرینه بر این است که خداوند به جنس انسان اشاره دارد. (بله اگر مراد جنس باشد از آن استغراق هم فهمیده می شود)

و یا مثلا در الف و لام استغراق وقتی امیری می خواهد ضریحی را درست کند و می گویند جمع الامیر الصاغه چون امیر سلطه دارد و همه ی زرگرها در اختیار او هستند می فهمیم که مراد از الصاغه استغراق افرادی است.

و یا مثلا در (زید الشجاع) یقینا اگر مراد این باشد که فقط زید شجاع است و لا غیر حرف باطلی است از این رو مراد این است که تمام صفات شجاعت در زید جمع است (استغراق صفات).

البحث الثالث: لماذا وضع اللام

یعنی الف و لام بر چه چیزی وضع شده است و به عبارت دیگر موضوع له لام چیست

قول ابن مالك این است که الف و لام برای تعریف حقیقی وضع شده است. شراح الفیه هم همین امر را قبول کرده اند.

قول دوم این است که الف و لام برای تعریف است ولی تعریفش مجازی است نه حقیقی و به بیان دیگر همان طور که مؤنث حقیقی و مجازی داریم معرف هم همین گونه است گاه حقیقی است مانند زید و گاه مجازی است مانند مدخول لام.

ص: ۲۶۳

قول سوم قول صاحب کفایه است که می گوید برای تزئین است مثلا حسین را الحسین بگوئیم.

قول چهارم: میرزا در قوانین می گوید که لام برای اشاره به مدخول لام است.

به نظر ما در این موارد باید به تبادر مراجعه کرد:

اما القول الاول: که اللام برای تعریف حقیقی وضع شده باشد به قول محقق خراسانی در آن دو اشکال وجود دارد:

اولا: در مثال (خلق الانسان ضعیفا) هیچ اثری از معرفه بودن مشاهده نمی کنیم تعریف مانند زید است که علم می باشد و علم واقعا معرفه است بخلاف ما نحن فیه.

ثانیا: اگر مراد از تعریف در حقیقت تمیز همین معروف در ذهن باشد یعنی در (الانسان) بگوئیم که انسان در ذهن از سایر مفاهیم متمایز می باشد. این اشکال بر آن مترتب است که این قابل انطباق به خارج نیست زیرا مقداری از مفهوم آن در ذهن است.

یلاحظ علیه: اما در اشکال اول ایشان می گوئیم: به نظر ما محقق خراسانی مقصود قائلین را خوب تفسیر نکرده است و اگر آنها می گویند که این لام برای تعریف وضع شده است مرادشان اشاره به مدخول است مثلا لام در الانسان که به انسان اشاره می کند ومرادشان از تعریف تعریفی نیست که در زید که علم است وجود دارد.

و اما در اشکال دوم ایشان که گفت این در خارج محقق نیست می گوئیم که ایشان در این اشکال بین مفهوم اشاره و واقع اشاره خلط کرده است اگر مراد مفهوم ذهنی الاشاره مراد باشد این قابل انطباق برخارج نیست ولی اگر واقع الاشاره باشد یعنی اشاره ی خارجی مراد باشد این قابل انطباق است مثلا همانطور که در (زید هذا) هذا را بر زید که علم است و معرفه حمل می کنیم و می گوئیم که این که در خارج قابل حمل است واقعیت اشاره است نه مفهوم اشاره هکذا در الانسان.

ص: ۲۶۴

اما قول دوم که می گوید لام برای تعریف لفظی است (تعریف مجازی): این صرف ادعا است ولی اینجا وقتی می توانیم این تعریف را تفسیر کنیم وبگوئیم الشاره الی المدخول دیگر لازم نیست بگوئیم که لفظی و مجازی است که هیچ کاره باشد.

و اما قول سوم که بگوئیم الف و لام تزئین است می گوئیم این در بعضی از موارد است نه در همه موارد و نه حتی در اکثر موارد

بله قول چهارم که کلام صاحب قوانین است کلامی است قابل قبول که بگوئیم الف و لام برای اشاره به مدخول است.

محقق خراسانی در آخر این بحث اشکالی را مطرح می کند که بعد از آنکه خصوصیات خود به مدخول اشاره دارد (خصوصیاتی مانند جنس استغراق و عهد و امثال آن) دیگر چه احتیاجی به این داریم که دوباره به مدخول اشاره کنیم علاوه بر این اشکال دیگری هم مطرح می کند که این قابل تطبیق بر خارج نیست.

نقول: اشکال دوم را رد کردیم به اینکه مراد مفهوم اشاره نیست بلکه واقع الاشاره است

و اما در اشکال اول می گوئیم که خصوصیات بر همان خصوصیات دلالت می کند نه بر مفهوم مجرد. مثلاـ اگر در زبان فارسی جستجو کنیم که چه چیزی معادل الف و لام در زبان عربی است مطلب کمی شفاف تر می شود مثلا ال در زبان عربی معادل (آن) در زبان فارسی است مثلا (الایام) را می گویند (آن روزها) و این دلیل است که مراد از ال همان اشاره است.

البحث الرابع: الجمع المحلی باللام

ص: ۲۶۵

مانند اکرم العلماء و یا اوفوا بالعقود.

لا یخفی که بحث ما در مطلق است و جمع محلی به ال دلالت بر عموم دارد و محقق خراسانی این بحث را هم در عام و خاص آورده است و هم در اینجا.

با غض از این اشکال می گوئیم که دلیل بر اینکه این امر دلالت بر عموم دارد چیست؟

محقق خراسانی می گوید دلیل این است که ال در حقیقت اشاره است به یک متعین مثلا ـ اکرم العلماء به یک بخش متعین اشاره می کند حال اگر صد عالم داریم اگر مادون صد تا را در نظر بگیریم متعین نمی شود زیرا اگر بگوئیم مثلا پنج نفر مراد است در میان این صد نفر هر پنج نفر را شامل است ولی بغیر تعین و هیچ کدام متعین نیست ولی آنی که مراتب ندارد همان مرتبه ی آخر است یعنی هر ۱۰۰ نفر که دیگر فوق آن مرتبه ای نیست ولی دون آن همه مراتب غیر متعین است از این رو آن را بر همان مرتبه ی متعین یعنین صد نفر حمل می کنیم.

یلاحظ علیه: لغت با تبادر ثابت می شود نه با استدلال عقلی.

به نظر ما باید هر مسئله را از مسیر خود بررسی کرد و برای فهم لغت یا باید دنبال تبادر رفت و یا اطراد و امثال آن و ما می بینیم که اطراد و تبادر می گوید که جمع با ال بر استغراق و کل استفاده می شود و (اوفوا العقود) یعنی تمامی عقود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲۱ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۲۱

ص: ۲۶۶

.Your browser does not support the audio tag

گفتیم که کسانی که مطلق را طبق نظر ما معنا می کنند که (ما وقع تحت دائره الطلب تمام الموضوع است) احتیاجی به این تفاصیل ندارند ولی آنها که مطلق را به معنای الشایع فی جنسه معنا می کنند چند مطلب را بحث می کنند: مواردی چون ما هو اسم الجنس، ما هو عَلَم الجنس و المحلی باللام و امثال آن

امروز هم طبق مشی ایشان سراغ نکره می رویم فنقول:

من اسماء المطلق النکره:

در مورد نکره سه قول است:

وضع للفرد المردد وضع للفرد المنتشر وضع للطبیعه بقید الوحده

اما القول الاول: چیز نا معقولی است زیرا موضوع له باید در خارج محقق باشد و خارج تعددبردار نیست بلکه عین تعین است زیرا آنچه در خارج محقق می شود متعین می شود و در خارج غیر از تعین چیزی وجود ندارد و در فلسفه می گویند که وجود عین تشخص است.

اما القول الثانی: مقصود از فرد منتشر همان قول سوم است یعنی طبیعت به قید وحدت (با توضیح قول سوم این مطلب واضح می شود.)

اما القول الثالث: طبیعت به قید وحدت یعنی طبیعتی که قابل صدق بر کثیرین است. طبیعت را از ماده (ر ج ل) متوجه می شویم و وحدت را از تنوین برداشت می کنیم. بله با این وجود قابل صدق بر کثیرین هم هست و به همین دلیل به آن فرد منتشر می گویند. (مراد از انتشار همان صدق بر کثیرین است.)

ثم ان هنا بحثا آخر: اگر نکره در جمله ی انشائیه استعمال شود قطعا مراد از آن کلی است مانند (جئنی برجل) که هر رجلی را شامل می شود حال اگر تحت اخبار باشد آیا آنجا هم کلی است مانند و (جاء رجل من اقصی المدینه رجل یسعی)

ص: ۲۶۷

صاحب کفایه و مرحوم امام می فرمایند: نکره کلی است چه تحت انشاء باشد و چه تحت اخبار.

استاد حضرت امام مرحوم حائری در درر می فرماید: در هر دو جزئی است اما در اخبار جزئی است چون آنکس که آمده است تعین دارد (در جائنی رجل) و اما اگر تحت انشاء باشد باز جزئی است زیرا آنچه در ذهن است موجود است (موجود ذهنی) و موجود هم با تشخص و تعین همراه است و نمی شود چیزی موجود باشد ولی مشخص نباشد.

حضرت امام اشکال می کند که: اما اینکه ایشان قائل است که در اخبار آنکس که آمده است جزئی است می گوئیم شما در

(جائنی رجل) قرینه را با خود لفظ خلط کرده اید زیرا لغظ (رجل) با قطع نظر از (جائنی) کلی است بله با قرینیت مجیء از آن تشخص فهمیده می شود زیرا آنی که که نزد من آمده است فقط یک نفر بوده است.

و اما در انشاء حضرت امام چیزی نمی گوید و ما می گوئیم: آنچه در ذهن است موجود است ولی از آن جهت که موجود است نکره نیست بلکه از این نظر که از یک خارج گسترده حکایت می کند نکره است.

و به بیان دیگر این رجل که در ذهن است دو حیثیت دارد یک حیثیتش این است که موجودی است ذهنی که از این نظر مشخص و معین ولی از حیثیت دیگر می گوئیم که این موجود ذهنی از یک خارج گسترده حکایت می کند که می تواند قابل انطباق بر کثیرین باشد.

ص: ۲۶۸

و به بیـان سوم: خلـط شـده است که به این موجود ذهنی از نظر موضوعی نگـاه کنیم یا طریقی اگر از نظر موضوعی نگاه کنیم قطعا جزئی است ولی از آن نظر که طریقی است قطعا کلی است.

مثال دیگر این است که اگر بگوئیم (انسان) همه می گوینـد که این کلی است و حال آنکه می توان گفت انسان موجود ذهنی است و هر موجودی مشخص و جزئی است جواب آن از همان تفکیک بین دو حیثیت واضح می شود.

اکمال: قبل از سلطان العلماء می گفتند که مطلق بر لا بشرط قسمی وضع شده است یعنی چیزی که اطلاق، سریان و شمول قید آن است و به بیان دیگر لحاظ عدم لحاظ شـیء، قید آن است. بخلاف لا بشرط مقسمی که اطلاق در آن قید نیست. ایشان که قائل بودند المطلق ما دل علی شایع فی جنسه و آنها با سه مشکل مواجه بودند

این تعریف سبب می شود مطلق را اگر مقید کنیم مجاز شود چون با آمدن تقیید شیوع از بین می رود و کثرت از بین می رود. مطلق منحصـر می شود به المحلی باللاـم (که شـیوع دارد) و اسم جنس و علم جنس ((زیرا هر دو بر مـاهیت بما هی هی وضـع شـده است) و حـتی نکره هم خـارج می شـود (زیرا مثلاـ نکره فقـط یـک فرد را شامـل می شود ولی لاـ علی تعیین) یلزم خلط المطلق بالعام زیرا عام هم مانند مطلق شیوع دارد.

سلطان العلماء قائل شد که مطلق بر لا بشـرط قسـمی وضع نشده است بلکه بر لا بشـرط مقسـمی وضع شده است که اطلاق قید آن نیست بلکه بر طبیعت مهمله وضع شده است از این رو هر سه اشکال منتفی شده است.

ص: ۲۶۹

اولاـ تقیید مطلق مجاز نیست زیرا در مطلق شیوع و سریان نیست بلکه مطلق طبیعت مهمله است و شیوعی در آن نیست که هنگام تقیید شدن مجاز شود.

ثانیا اسم جنس و علم جنس و نکره همه مانند محلی به الف و لام مطلق می شوند.

و ثالثا با عام فرق دارد زیرا عام شمول دارد و لسان دارد ولی مطلق مهمله است و بی لسان.

نکته: صاحب کفایه در این بحث گاه از بالمعنی تعبیر می کند که مراد از آن شیوع است و گاه می گوید بالمعنیین که مراد از آن یا حصه است و یا مطلق.

اقول: سلطان العلماء مشکل دوم و سوم را حل کرد ولی به نظر ما مشکل اول در حقیقت مشکل نبود که احتیاج به حل کردن باشد.

توضیح ذلک: مشکل اول این بود که یلزم تقیید المطلق ان یکون مجازا. ما می گوئیم تقیید کردن مطلق نه بر قول قدماء و نه مطابق قول سلطان العلماء موجب مجازیت نمی شود. زیرا محقق خراسانی در مبحث عام و خاص گفت که عام را اگر تخصیص بزنیم نه تخصیص متصل و نه منفصل موجب مجازیت نمی شود اما در تخصیص متصل مانند (اکرم العالم العادل) موجب مجازیت نمی شود زیرا هر کلمه بر معنای خودش دلالت می کند (لتعدد الدال و المدلول) هم عالم و هم عادل بر معنای خودش دلالت می کند و اما در تخصیص منفصل قائل شده بود که دو اراده داریم یکی استعمالی و یکی جدی جمله ی (اکرم العلماء) بالاراده ی استعمالیه در همه ی علماء استعمال شده است و بعد که می گوید: (لا تکرم الفساق من العلماء) این کلام به ساحت اراده ی استعمالیه کاری ندارد بلکه دامنه ی اراده ی جدیه را مضیق می کند یعنی محدوده ی اراده ی جدیه اکرام علماء عادل است و ملاک حقیقت و مجاز اراده ی استعمالیه است و حال آنکه جمله به اراده ی استعمالیه در همه استعمال شده است.

هکذا در ما نحن فیه در (اعتق رقبه مؤمنه) هم (رقبه) و هم (مؤمنه) در معنای خودش استعمال شده است و هیچ مجازی در کار نیست.

و عجب این است که محقق خراسانی می گوید اگر مطلق به معنای سریان و شیوع باشد قابل تقیید نیست و اگر به معنای حصه و یا فرد باشد قابل تقیید است. و حال آنکه آنچه محقق خراسانی در عام و خاص گفته است در اینجا هم جاری می شود زیرا این هم می تواند از باب تعدد دال و مدلول باشد.

بحث بعدی در این است که استفاده ی مطلق بر مقدمات حکمت جاری است یکی اینکه متکلم در مقام باشد دوم اینکه قرینه بر خلاف نباشد و اینکه در مقام تخاطب قدر متیقین نباشد.

حال سؤال این است که نیاز به این مقدمات بر مبنای قدماء است یا بر مبنای سلطان العلماء و به بیان دیگر آیا قبل از سلطان العلماء هم این مقدمات مطرح بوده یا نه؟

واضح است که بعد از سلطان العلماء به این مقدمات احتیاج دارند زیرا قبل از او قائل بودند که شیوع و سریان جزء معنای مطلق است و مطلق نیازی به این مقدمات ندارد. اگر مقدمات حکمت آمده است به دلیل نظر سلطان العلماء است و انشاء الله در جلسه ی بعد به این مطلب خواهیم پرداخت.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۲۳ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

سلطان العلماء می خواست با بیان مقدمات حکمت شیوع و سریان را در مطلق ثابت کند.

به نظر ما شیوع و سریان با مقدمات حکمت ثابت نخواهد شد بلکه کار مقدمات حکمت این است که ثابت کند آنی که تحت امر است تمام الموضوع است مثلاـ اگر مولی گفت اعتق رقبه مقدمات حکمت نمی خواهد بیان کند که این رقبه در همه ی مصادیق رقبه ساری و جاری است بلکه می خواهد بگوید که رقبه تمام الموضوع است و همراه آن قید دیگری نیست. (شیوع و سریان فقط در عام وجود دارد نه در مطلق)

ص: ۲۷۱

در میان علماء فقط مرحوم بروجردی و حضرت امام با شیوع و سریان مطلق حتی بعد از جریان مقدمات حکمت مخالفتند و غالب علماء با سلطان العلماء موافقت کرده اند.

و اما مقدمات حکمت سه مقدمه است:

کون المتکلم فی مقام البیان (لا فی مقام الاهمال و الاجمال)

عدم قرینه علی التقیید

عـدم قـدر المتیقن فی مقام التخاطب. (اگر قید فی مقام التخاطب را نیاوریم دیگر هیچ مطلقی در جهان یافت نمی شود زیرا هر مطلقی یک قـدر متیقنی دارد. قید فی مقام التخاطب به این معنا است که وقتی متکلم با شـما سـخن می گوید در آن لحظه بین شما و ایشان قدر متیقن نباشد.)

ثم: برخی از این مقـدمات مقوم اطلاق است که اگر نباشـد اطلاق از بین می رود ولی بعضـی از این مقـدمات از شـرائط انعقاد اطلاق است.

اما مقدماتی که مقوم اطلاقند:

اولین مقـدمه: کون المتکلم متمکنا من البیان: یعنی متکلم بتوانـد قیـد را بیان کنـد ولی با این وجود بیان نکنـد. حال اگر اصـلا نتواند قید را بیان کند آنجا جای اطلاق هم نیست مثلا در قصد امر و قصد وجه از نظر محقق خراسانی متکلم نمی تواند این دو قیـد را بیـان کنـد از این رو آنجـا مقـدمات حکمت هم جـاری نیست. (البته به نظر مـا این کلام صـحیح نیست) حال اگر شارع فرمود: واری المیت (میت را دفن کن) و ما شک کنیم که آیا قصد قربت لازم است یا نه نمی توانیم به اطلاق آن تمسک کنیم و قصد امر را منتفی بدانیم. (این مسئله در جلد اول تحت عنوان اذا دار الامر بین کونه تعبدیا او توصلیا گذشت)

دومین مقدمه ای که مقوم اطلاق است عدم القرینه می باشد: اگر قرینه در تقدیر باشد مسلما اطلاقی وجود نخواهد داشت.

دو مقدمه دیگر از شروط به حساب می آیند:

اول اینکه متکلم باید مقام بیان باشد و دوم اینکه قدر متیقن در مقام تخاطب در کار نباشد.

اذا علمت هذا فاعلم: (تفصیل در مورد هر مقدمه)

اولین مقدمه این است که متکلم در مقام بیان باشد.

فرض می کنیم که فردی است پزشک و وقتی ما را می بینید مرضی را تشخیص می دهد و می گوید باید دوا بخورید. ما نمی توانیم به اطلاق او تمسک کنیم و هر دوائی را بخوریم زیرا این پزشک در مقام بیان نوع دارو نبوده است. بله اگر برای ما نسخه بنویسد در آنجا در مقام بیان است و هنگام شک در قیدی می توان به اطلاق آن نسخه تمسک کرد.

در شرع هم گاه شارع در مقام اهمال و اجمال است و گاه در مقام بیان اول مانند آنجا که شارع می فرماید: (احل الله البیع) که در مقام بیان کل بیع نیست زیرا در سوره ی مبارکه ی بقره است و در مقام رد مشرکین است که می گفتند (انما البیع مثل الربا) که خداوند در جواب فرموده است: (احل الله البیع و حرم الربا.) از این رو خداوند در مقام رد مشرکین احل الله البیع را فرموده است و در مقام بیان حدود و شرایط بیع نیست.

و یا مثلا در روایات است که (الغنم حلال) که در مقام بیان طبیعت غنم است ولی اینکه آیا اگر غنم مغصوبه و یا جلال باشد و یا حتف انفه مرده باشد در مقام بیان آنها نیست و اگر شک کنیم غنم جلال حلال است یا نه نمی توانیم به اطلاق الغنم حلال تمسک کنیم.

ثم ممکن است متکلم از یک نظر در مقام بیان باشد ولی از نظر دیگر در مقام بیان نباشد. شیخ طوسی قائل است که کسانی که برای شکار (و نه برای تفریح) بیرون می روند گاه سگ را برای گرفتن شکار می فرستند و بسم الله را هم می گویند علماء می گویند که اگر سگ هنگامی که شکار را آورد و شکار مرده بود آن شکار حلال است بدلیل (فکلوا مما امسکن علیه) (مائده / ۴) شیخ طوسی به اطلاق همین آیه تمسک کرده است و می گوید جای دندان سگ که آب دهانش هم به شکار خورده است پاک است و حال آنکه آیه در مقام بیان کیفیت خوردن نیست بلکه فقط در مقام این است که اکل این شکار حلال است.

إکمال: مرحوم آیه الله حائری این مقدمه را منکر شده است و در درر الاصول می گوید: مثلا در جئنی برجل اگر مراد از آن مطلق رجل باشد نسبت جئنی به رجل اصالت دارد ولی مراد از رجل، رجل عادل باشد نسبت جئنی به رجل تبعی است به این معنا که چون رجل متحد با رجل عادل است چیزی که مال رجل عادل است به خود رجل هم نسبت می دهیم و نسبت اصالتا به رجل مطلق تعلق می گیرد. و از آنجا که ظاهر جئنی برجل این است که این نسبت به رجل اصالت دارد بنابراین قید عادل لازم نیست از این رو لازم نیست متکلم در مقام بیان باشد. زیرا اگر کلام او ظهور در اصالت دارد (و نه تبعی بودن) همین ظهور برای ما حجت است (که نتیجه ی آن اطلاق است و عدم قید) پس قید عادل در مطلوب دخالت ندارد و الا اگر دخالت داشته باشد این نسبت اصیل نخواهد بود بلکه تبعی می شود.

یلاحظ علیه: اولا مقدمه ی اول کلام شما صحیح است که اگر مراد مطلق رجل باشد نسبت اصیل است و مقدمه ی دوم هم صحیح است که ظهور در این است که نسبت اصیل باشد ولی کلام سومی را هم باید اضافه کرد که این ظهور که در کلام وجود دارد هنگامی در ذهن مستقر می شود که بدانیم متکلم در مقام بیان است و الا اگر متکلم در مقام اهمال و اجمال باشد این ظهور از بین می رود.

و ان شئت قلت: ظهور بر دو قسم است یکی ظهوری است که مستقر است. اگر متکلم در مقام بیان باشد این ظهور مستقر است ولی اگر در مقام بیان نباشد این ظهور غیر مستقر است و از بین می رود و دیگر حجت نیست. مثلا پزشکی که در راه ما را می بیند و بیماری ای در ما تشخیص می دهد و می گوید باید دوا بخورید در مقام بیان نیست از این رو ظهور کلامش که هر دوائی را می توان خورد غیر مستقر شده و از بین می رود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۲۶ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

در مقدمات حکمت به اولین مقدمه پرداختیم که عبارت بود از اینکه متکلم در مقام بیان باشد.

حال این بحث مطرح می شود که اگر شک کردیم که متکلم در مقام بیان است یا نه چه باید بکنیم.

اصل در هنگام شک این است که بگوئیم متکلم در مقام بیان است زیرا:

متکلم فاعل و عاقل است و اگر کلامی را بیان می کند از روی عقل و درایت سخن می گوید. متکلم فاعل و مختار است از این رو اصل در کلام او این است که از روی اراده و اختیار در مقام افاده و استفاده باشد و مطلبی را بیان کند و اینکه فقط در موارد نادری سعی می کند که در مقام اهمال و اجمال باشد. تکلم فی نفسه غایتی دارد و غایت آن این است که افاده ای در آن صورت بگیرد و مجمل گوئی با این غایت منافات دارد.

ص: ۲۷۵

با این بیان اصل را بر این می نهیم که متکلم در مقام بیان است و هنگام شک اصل را بر احراز و وجود این مقدمه می گذاریم.

مطلب دیگر در این مقدمه این است که (العثور علی القید لا یبطل الاطلاق.)

گاه متکلم فردی است عرفی و عادی اگر او کلام مطلقی را بگوید مثلا به فرزندش بگوید که همسایه ها را دعوت کن سپس بعد از مدتی بگوید که همسایه های فلان بخش را دعوت نکن در عرف می گویند که او دو حرف مختلف زد ابتدا کلامی گفت و سپس برایت بداء حاصل شد و آن را تغییر دارد.

اما اگر محیط قانون گذاری مقنن قانون کلی و مطلقی را وضع کند و بعد از مدتی تبصره و قیدی به آن اضافه کند کسی نمی گوید که آن قانون گذار دو کلام مختلف بیان کرد زیرا در قوانین همیشه حکم مطلق در یک مقام و حکم مقید در مقام دیگر

است زیرا مقنن ابتدا مصلحت را در این می بیند که کلامی کلی و مطلق بیان کند و قید آن را در مقام بعدی بیان نماید (و یا در مقام بعد متوجه شود که قیدی را باید وارد کند) وقتی به قید رسیدیم فقط می توانیم بگوییم که اراده ی استعمالیه ی مولی با اراده ی جدیه ی آن در مورد همان قید با هم فرق دارد.

حال بحث در این است که بعد از عثور و دست یافتن به قید آیا اطلاق از بین می رود به این معنا که اگر در وجود قید دیگری هم شک کنیم آیا می توانیم به اطلاق تمسک کنیم و آن قید را منتفی کنیم یا اینکه دیگر بعد از آمدن قید اول اطلاقی وجود ندارد. (مثلا اگر مولی گفت اعتق رقبه و بعد گفت که رقبه باید مؤمنه باشد حال شک کردیم که آیا عدالت هم در رقبه شرط است یا نه آیا می توانیم با تمسک به اطلاق، شرط عدالت را منتفی بدانیم؟)

جواب این است که آری اطلاق کما کان به قوت خود باقی است فقط در مورد قید اول می گوئیم که اراده ی استعمالیه با جدیه تطابق ندارد ولی در غیر آن قید اصل این است که آن دو اراده با هم تطابق داشته باشد از این رو با تمسک به اطلاق وجود هر قید دیگری را منتفی می کنیم.

المقدمه الثانیه: عدم القرینه

این امر واضح است زیرا اگر قرینه ای در کار باشد دیگر برای مطلق اطلاقی منعقد نمی شود همانگونه که در مورد عام اگر متصلا و منفصلا قرینه ای بر خاص باشد حجیت عام در ظهور از بین می رود در مطلق هم همین گونه است زیرا مطلق به این معنا است که آنچه تحت حکم قرار می گیرد تمام الموضوع باشد و قرینه می گوید که مطلق تمام الموضوع نیست و قیدی هم در کنارش باید اضافه گردد.

در این مقام این بحث مطرح می شود که اگر مطلق منصرف به فرد شایعی باشد آیا این انصراف از باب قرینه ای بر ضد اطلاق است یا نه؟

در جواب می گوئیم که انصراف بر سه قسم است:

انصراف بدوی: انصرافی است که در ابتدای نظر انصراف است ولی با اندکی تامل زائل می شود. این انصراف لرزان و غیر مستحکم است و قابل اعتنا نیست مثلا شارع می فرماید فرد صائم باید از ماکولات و مشروبات دوری کند. در ابتدای امر به ذهن می رسد که مراد از ماکولات و مشروبات امور متعارف هستند نه چیزهای غیر متعارفی مانند خوردن برگ درخت ولی با اندکی تامل این انصراف زائل می شود زیرا هر گونه اکل و شربی روزه با باطل می کند. واضح است این انصراف قرینیت بر عدم اطلاق ندارد. انصراف مستمر: این انصراف پایدار است و خود بر دو قسم است: گاه سبب می شود که معنای مطلق کاملا مهجور و متروک شود مثلا- صلاه که منصرف است به همان فعل مخصوص و معنای دعا دیگر به ذهن نمی آید. گاه فقط موجب می شود که همیشه معنای خاص به ذهن برسد نه اینکه معنای مطلق کاملا مهجور شود مثلا در لا تصل فی وبر شعر ما لا یوکل لحمه سریع به ذهن می آید که مراد شعر حیوانات حرام گوشت است. شک نیست که انسان هم جزء حرام گوشتان است ولی کسی به ذهنش خطور نمی کند که موی انسان هم داخل در این حکم باشد.

خلاصه آنکه دو نوع اخیر موجب می شود که انصراف قرینه بر عدم اطلاق باشد ولی نوع اول خیر.

المقدمه الثالثه: عدم وجود قدر المتیقن فی مقام التخاطب:

با قید فی مقام التخاطب قدر متیقنی که خارج از مقام تخاطب باشد خارج می شود زیرا اگر وجود هر قدر متیقنی موجب عدم انعقاد انطلاق باشد دیگر هیچ مطلقی در جهان یافت نمی شود زیرا هر مطلقی یک قدر متیقنی دارد. قید فی مقام التخاطب به این معنا است که وقتی متکلم با شما سخن می گوید در آن لحظه بین شما و ایشان قدر متیقن نباشد.

محقق خراسانی در تبیین این مقدمه می گوید: اگر قدر متیقن در مقام باشد هنگامی که مولی سخن می گوید تمام مقصود را بیان کرده است بنابراین چون چیزی فروگذار نکرده است دیگر نمی توان به اطلاق کلامش تمسک کرد زیرا اگر مقصودش قدر متیقن باشد کاملاـ آن را بیان کرده است و در بیان آن اخلاـلی بـه آن وارد نکرده است و اگر مطلق مرادش باشد به مقصودش اخلال وارد کرده است.

سپس محقق خراسانی می گوید تمام مقصود را به حمل شایع گفته است ولی به حمل اولی نگفته است و همان بیان به نحو حمل شایع کافی است.

مراد او از این عبارت این است که مولی مصداقا تمام مقصود را گفته است (حمل شایع) ولی این عبارت را ذکر نکرده است که ای مکلف من تمام مقصود را گفته ام. (حمل اولی)

یلاحظ علیه: ما به تبع حضرت امام می گوئیم این مقدمه قابل قبول نیست زیرا محقق خراسانی می گوید: اگر در مقام تخاطب قدر متیقن باشد مولی تمام غرض را گفته است ما می گوئیم: متکلم از نظر خودش تمام مقصود را گفته است یا از نظر مخاطب؟ واضح است که او از نظر خودش تمام الموضوع را گفته است ولی تا این امر را به مخاطب منتقل نکند فایده ای ندارد زیرا متکلم از کجا می تواند بفهمد که منظور متکلم چه بوده است زیرا فرض در آنجاست که قدر متیقن را به حمل شایع گفته است نه اولی یعنی تصریح نکرده است که آنچه گفته ام تمام موضوع بوده است.

محقق خراسانی در واقع بین اینکه تمام الموضوع از نظر متکلم باشد یا از نظر مخاطب خلط کرده است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۱ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

آنچه تـا به حـال در مورد مطلق و مقیـد بیان کردیم بحث های مقـدماتی بود و امروز اصل بحث را شـروع می کنیم که عبارت است از حمل مطلق بر مقید به این معنا که اگر در کلام مولی مطلق و مقیدی استعمال شود آیا باید:

همه جا مطلق را بر مقیـد حمل کنیم هیـچ جا چنین نکنیم یا قائل به تفصـیل شویم همانطور که صاحب کفایه و امثال آن به آن قائل هستند.

قبل از اینکه وارد اصل بحث شویم لازم است چند نکته را بحث کنیم:

الامر الاول: الکلام فی القید المنفصل لا فی القید المتصل.

بحث در جائی است که مطلق در کلامی باشـد و مقیـد در کلام دیگر و الا اگر مطلق و مقیـد در کلام واحـد باشـد دیگر جای بحث نیست مثلاـ اگر مـولی بگویـد: (اعتق رقبه مؤمنه) همه اتفـاق دارنـد که مراد خصوص مقیـد است و بایـد مطلق را بر مقید حمـل کرد. بحث در جائی است که مطلق و مقیـد در دو کلام جـداگانه آمـده باشـد مثلا در لسان امام باقر روایتی بگویـد (اذا ظاهرت فاعتق رقبه) و در کلام دیگر آمده باشد (اذا ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه.)

الامر الثانی: آیا حمل مطلق بر مقیـد از باب ورود است یا از باب حکومت (یعنی آیا مقیـد وارد بر مطلق است یا حاکم بر مطلق است)

ص: ۲۷۹

لازم است که در ابتـدا معنای ورود و حکومت را توضیح دهیم. (البته این امر که مقید در هر صورت بر مطلق مقدم است جای شک نیست ولی باید شیوه ی تقدیم معلوم شود که آیا از باب ورود است یا حکومت.)

الورود عباره عن رفع احد الدلیلین موضوعَ الدلیل الآخر حقیقه بعنایه التعبد (به عنایت تشریع).

تخصص عبارت است از رفع احد الدلیلین موضوعَ الدلیل الآخر حقیقه بعنایه التکوین.

مثلا مولی گفته است: (اکرم العالم) که واضح است که فرد جاهل نسبت به عالم رفع تکوینی دارد یعنی اصلا داخل نبوده است تا خارج شود. و هکـذا خبر محفوف به قرینه و یا متواتر نسـبت به اصول از قبیل تخصـص است یعنی با آمدن خبر متواتر و خبر محفـوف به قرینه موضـوع اصول بر طرف می شود تکوینـا زیرا موضوع اصول عملیه شـک است و این شـک در سـایه ی خـبر متواتر و خبر محفوف به قرینه جایگاهی ندارد.

همـان طور که گفتیم ورود بر خلاـف تخصـص در جـائی است که موضوع احـد الـدلیلین موضوع دلیل دیگر را از بین می برد ولی به پشـتوانه ی شارع نه تکوین مانند دلیل اجتهادی به نسـبت به اصول عملیه زیرا اصول عملیه موضوعش شک است و خبر واحـد شک را تکوینا از بین نمی برد ولی شارع فرموده است همان مقدار ظنی که با خبر واحد ایجاد می شود قابل قبول اسـت و بایـد به آن عمل شود بنابراین با این کلام شارع، ظنی که از خبر واحـد تولید می شود موضوع اصول عملیه که شک است را از بین می برد.

ص: ۲۸۰

اما حکومت عبارت است از رفع احد الدلیلین موضوع الدلیل الآخر تعبدا (نه حقیقه که در تخصص و ورود گفتیم) مانند لا شک لکثیر الشک و یا لا شک للامام مع حفظ الامام و همه ی این موارد شک وجود دارد ولی شارع تعبدا آن را کان لم یکن تلقی می کند.

اذا عرفت هذه التعاریف الثلاثه للتخصص و الورود و الحکومه فاعلم:

آیا مطلق که حمل می شود بر مقید از باب ورود است یا از باب حکومت؟

به نظر ما از باب ورود است یعنی احد الدلیلین موضوع دلیل دیگر را حقیقه از بین می برد ولی به کمک شارع به این بیان که در مطلق دو مرحله وجود دارد:

مطلق تمام الموضوع است یعنی در اعتق رقبه رقبه تمام الموضوع است

اراده ی استعمالیه با جدیه تطابق دارد یعنی تا دلیل مقید نیامده است این دو اراده با هم تطابق دارند. حال بعد از آمدن مقید متوجه می شویم که اراده ی استعمالیه با جدیه تطابق نداشته است زیرا اراده ی استعمالیه به رقبه تعلق گرفته است ولی اراده ی جدیه به رقبه ی مومنه تعلق گرفته است. وجود مقید اصاله التطابق بین اراده ی استعمالیه و جدیه را از بین برد زیرا اصل هنگامی حجت است که دلیلی نیامده باشد و مقید دلیل بر این است که این اصل تطابق بین دو آن دو اراده از بین رفته است. این از قبیل ورود است زیرا دلیل مقید موضوع اصل تطابق را حقیقه از بین برد ولی به اراده ی تشریع یعنی شارع مقدس ابتدا مقید را حجت کرد سپس این حجیت در مقید موجب شد که موضوع اصل تطابق از بین برود از این رو مقید وارد بوده و مطلق مورود می شود.

ثم ان المحقق النائینی گفت که تقدم مقید بر مطلق از باب تقدم اصل سببی بر اصل مسببی است (یعنی از قبیل حکومت است نه ورود)

اول باید مشبه به را توضیح بدهیم بعد به بیان ایشان بپردازیم:

تقدم اصل سببی بر مسببی مانند این است که آبی سابقا پاک بود شک داریم نجس شده است یا نه در اینجا استصحاب طهارت جاری است حال عبای من قطعا نجس بود و با آن آب مستصحب الطهاره این عبا را شستم. سابقا علماء می گفتند که دو استصحاب در اینجا با هم تعارض دارند یکی استصحاب طهارت آب است که می گوید عبا پاک شده است و دوم استصحاب نجاست عبا است که می گوید نجس است (البته بعد از شستن) شیخ انصاری این مشکل را حل کرد و گفت اصل سببی بر مسببی مقدم است زیرا شک در بقاء نجاست در عبا مسبب از طهارت و نجاست آب است و وقتی شرع مقدس فرمود آب پاک است قطعا عبا را هم پاک کرده است.

حال محقق نائینی می گوید تقدم مقید بر مطلق از باب تقدم اصل سببی بر مسببی است زیرا شک در اینکه مولی رقبه ی مطلق را اراده کرده است یا رقبه مؤمنه را ناشی از این است که آیا مقید قرینه بر حجیت است یا نه و وقتی شرع مقدس فرموده که مقید حجیت است قهرا شک ما در ناحیه ی مسبب (مطلق) از بین می رود. بنابراین مطلق به منزله ی اصل مسببی است و مقید به منزله ی اصل سببی و وقتی شارع فرمود مقید حجت است یعنی مطلق دیگر حجت نیست.

ص: ۲۸۲

یلاحظ علیه: این کلام دقیق نیست زیرا در اصل سببی و مسببی شک همچنان وجود دارد ولی تعبدا می گوییم که عبا (که مسبب است) پاک است ولی در هر صورت شک در نجاست باقی است زیرا ممکن است که آب نجس بوده باشد و استصحاب ما که حکم ظاهری است مطابق واقع نباشد.

این بخلاف مطلق و مقید است زیرا وقتی شارع فرمود مقید حجت است و فرمود: (اعتق رقبه مؤمنه) دیگر اصالت تطابق اراده ی استعمالیه با جدیه از بین رفته است و معنا ندارد که هنوز در از بین رفتن این اصل شک داشته باشیم.

بنابراین باید بگوئیم که نسبت مقید به مطلق از قبیل وارد و مورود است نه از قبیل حاکم و محکوم زیرا در حاکم و محکوم شک همچنان باقی است بخلاف وارد و مورود.

تم الکلام فی الامر الثانی.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۲ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

دیروز گفتیم که شکی نیست که مطلق باید بر مقید حمل شود و بیان کردیم که نحوه ی حمل از باب ورود است ولی از کلام محقق نائینی استفاده می شد که ما نحن فیه از باب حکومت (تقدیم اصل سببی بر مسببی است) است و اشکال ما به کلام ایشان هم گذشت.

الامر الثالث: محقق خراسانی قائل است که مقدمات حکمت نتایج مختلفی دارد:

گاه نتیجه ی آنها این است که اطلاق مطلق بدلی باشد مثلا مولی به کسی می گوید (جئنی برجل) نتیجه ی آن این است که اگر یکی را علی البدل بیاوریم کافی باشد. گاه نتیجه ی آنها اطلاق استغراقی است مانند (احل الله البیع) یعنی طبیعت بیع حلال است و معنا ندارد که خداوند متعال علی البدل یک فرد بیع را حلال کند و بیان نکند که کدام بیع است. گاه نتیجه ی مقدمات این است که موجب می شود طلب مولی از باب طلبی نفسی، تعیینی و عینی باشد مثلا مولی فرمود: (اذا ظاهرت فاعتق رقبه) که ظاهر آن این است که (عتق رقبه) واجب نفسی است و غیری نیست ثانیا تعیینی است و عدلی و لنگه ای ندارد و ثالثا عینی است نه کفائی یعنی بر همه واجب است.

ص: ۲۸۳

یلاحظ علیه: نتیجه ی مقتضای مقدمات حکمت یک چیز بیشتر نیست و آن این است که ما وقع تحت دائره الطلب (چه امر و چه نهی) تمام الموضوع است و اما این اقسام ثلاثه از آثار مقدمات حکمت نیست بلکه از آثار طبیعت خود حکم است مثلا در (جئنی برجل) طبیعت حکم این است که اگر یکی را علی البدل بیاورد کافی است زیرا آوردن تمام رجل ها از عهده ی فرد بیرون است و یا مثلا در (احل الله البیع) طبیعت تشریع ایجاب می کند که تمام بیع ها حلال باشد زیرا طبیعت تشریع این است که مجمل گوئی در آن نباشد بلکه مبین و واضح مبین باشد و چون مولی در مقام بیان است باید تمام بیع ها را حلال کرده

باشـد و امـا مورد سوم (حمل بر نفسـی، تعیینی و عینی) این هم ارتباطی به مقـدمات حکمت نـدارد بلکه به کیفیت حرف زدن مولی ارتبـاط دارد زیرا اگر مولی هنگـام طلب کردن عـدلی نیـاورد یـا غیری می شود و یـا تخییری و یـا کفائی ولی اگر عـدل بیـاورد متوجه می شویم که نفسـی، تعیینی و عینی است. محقق خراسـانی در حقیقت بین آثار مقـدمات حکمت و آثار طبیعت خود حکم خلط کرده است.

و من هنا یعلم که اصولیون که اطلاق را به دو نحو تقسـیم می کننـد و می گویند: اطلاق گاه استیعابی و گاه بدلی و حال آنکه این کلام صـحیحی نیست اطلاق فقط یک قسم دارد و آن عبارت است از اینکه ما وقع تحت دائره الطلب تمام الموضوع باشـد و اما اینکه گاه بدلی و گاه استیعابی است مربوط به شیوه ی حکم است

الامر الرابع: حمل مطلق بر مقید در جائی است که سنخ حکم یکی باشد مانند (اعتق رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه) ولی اگر سنخ حکم دو تا باشد مانند (سلم رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه) دیگر حمل مطلق بر مقید معنا ندارد

الامر الخامس: مطلق و مقید گاه هر دو مثبتین هستند (هر دو فعل امر هستند) یا هر دو نافیین هستند (هر دو نهی هستند) و یا هر دو مختلفین هستند. هر یک از این سه قسم نیز گاه در آن سبب ذکر می شود مانند (ان ظاهرت فاعتق) و (ان ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه) و گاه سبب ذکر نمی شود مانند (اعتق رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه). البته اقسام دیگری هم هست ولی ما به همین شش قسم قناعت می کنیم:

القسم الاول ما اذا کانا مثبتین و سبب هم ذکر نشود:

در اینجا دو نوع جمع وجود دارد:

حمل مطلق بر مقید (یعنی مراد مولی از (اعتق رقبه) همان رقبه ی مؤمنه بوده است.

حمل مقید بر افضل افراد (یعنی مقید را حمل بر استحباب کنیم به این بیان که بگوئیم رقبه ی مؤمنه بهتر از کافره است)

بین این دو قسم فرق است زیرا اگر مطلق بر مقید حمل شود دیگر عتق رقبه ی کافره مجزی نیست ولی در قسم دوم کافره هم مجزی است ولی مؤمنه افضل است.

محقق خراسانی در اینکه وجه اول مقدم است بیانی دارد بعد این وجه را رد می کند و سپس وجه دیگری را بیان می کند.

ص: ۲۸۵

محقق خراسانی در بیان علت اینکه چرا وجه اول مقدم است می گوید: اگر مطلق را بر مقید حمل کنیم تصرفی در هیچ یک از دو دلیل انجام ندادیم ولی اگر امر را حمل بر افضل افراد (استحباب) کنیم در اینجا در ظهور امر تصرف کرده ایم زیرا امر ظهور دارد بر وجوب تعیینی و حمل بر افضل افراد موجب رفع ید از این ظهور است زیرا می گوییم وجوب در مؤمنه متعین نیست بلکه در کافره هم وجود دارد.

سپس محقق خراسانی این وجه را رد می کند و می گوید در وجه اول هم تصرف وجود دارد زیرا اصل بر این است که اراده ی استعمالیه با جدیه یکی باشد ولی با حمل مطلق بر مقید متوجه می شویم که این اصل دیگر وجود ندارد و آن دو اراده با هم تفاوت دارند و این هم خود نوعی تصرف است.

محقق خراسانی سپس بعد رد وجه قبلی مجددا وجه اول را تقویت می کند ولی با بیان جدید و می گوید: در وجه اول دو ظهور وجود دارد یکی ظهور مطلق در مطلق و ظهور امر در تعیین (امر در مقید). ظهور مطلق می گوید (اعتق رقبه) یعنی هر رقبه ای کافی است ولی مقید می گوید که این رقبه حتما باید مؤمنه باشد و ظهور امر در تعیین اقوی است و باید مطلق بر مقید حمل شود.

یلاحظ علی ما ذکره اخیرا: وجه اخیر ایشان هم صحیح نیست زیرا هر دو ظهور معلول یک علت هستند (ظهور اطلاق در کفایت عتق هر رقبه و ظهور امر بر تعیین در مقید و لزوم عتق رقبه ی مؤمنه) هر دو ظهور بر گرفته از اطلاق هستند. به این معنا که متکلم در مقام بیان بود و دو جمله گفت یکی مطلق بود و یکی مقید از این رو هیچ کدام بر دیگری مقدم نیست زیرا هر دو از اطلاق نشئت می گیرند.

ان شاء الله فردا نظر خود را بیان خواهیم کرد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۳ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

در مبحث مطلق و مقید آنچه خواندیم جنبه ی مقدمی داشت و اما این فصل که امروز می خوانیم حاوی بحث اصلی است.

بحث در حمل مطلق بر مقید است و در آن گاه دو حکم هر دو مثبتین هستند و گاه هر دو نافیین می باشند و گاه یکی مثبت و دیگری منفی و در هر صورت یا سبب در آن ذکر شده است و یا نه از این رو اقسام شش گانه ای پدید می آید.

القسم الاول: جائی که هر دو حکم مثبت باشند (هر دو ایجابی هستند) و سبب هم ذکر نشده است.

مثلاـ اگر مولی بگوید: (اعتق رقبه) و بعد بگوید: (اعتق رقبه مؤمنه) در اینجا محقق خراسانی برای وجه جمع دو روش را بیان می کند:

مطلق را بر مقید حمل کنیم (با این کار بین هر دو دلیل جمع کرده ایم) مطلق را بر افضل افراد حمل کنیم (با این کار هم بین دو دلیل جمع کرده ایم و هم مطلق و هم مقید را حفظ کرده ایم)

گروهی اولی را ترجیح داده اند و گفته اند حمل مطلق بر مقید تصرف نیست ولی اگر مطلق را بر افضل افراد حمل کنیم خلاف ظاهر است

در جواب گفتیم که اولی هم مانند دومی خلاف ظاهر است زیرا ظاهر این است که اراده ی استعمالیه با جدیه تطابق داشته باشد و اگر مطلق را حمل بر مقید کنیم دیگر این دو اراده با هم مطابق نیست.

ص: ۲۸۷

محقق خراسانی هم اولی را ترجیح داد به این بیان که ظهور مقید اقوی از ظهور مطلق است زیرا مقید واجب تعیینی است.

در جواب گفتیم ریشه ی هر دو اطلاق است و معنا ندارد که یکی بر دیگری ارجحیت داشته باشد.

بعد گفتیم که این راه ها صحیح نیست بلکه باید راهی را پیش بگیریم که عرفی باشد و گفتیم مسئله دو صورت دارد:

گاه وحدت حکم احراز شده است و می دانیم یک وجوب بیشتر در کار نیست مانند: (اعتق رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه) و یقین داریم یک حکم عتق بیشتر گریبان ما را نگرفته است. گاه وحدت حکم احراز نشده است و احتمال می دهیم که دو حکم در کار باشد.

اما الصوره الاولی:

در اینجا قائل هستیم که بایـد مطلق را بر مقید حمل کرد (نه حمل مطلق بر افضل افراد) البته ما با اسـتفاده از دلیل دیگری مدعا را ثابت می کنیم و آن اینکه در قانون گـذاری رسم بر این است که احکام و قوانین را یکجا بیان نمی کنند اول احکام کلی را بیان می کنند و بعد مقیدها و مخصص ها را ذکر می کنند. اما در قوانین بشری این بدین دلیل است که بشر علمش کم است و نمی توانـد یکجا همه ی مسائل را درک کنـد بنابراین ابتـدا قانون را وضع می کنـد و بعد به دلائل دیگری مجبور می شود که آن را تبصـره بزنـد. اما در تشـریع سـماوی خداونـد بر همه ی مصالـح و مفاسد آگاه است ولی آنها را از هم جدا می کند زیرا مصـلحت در این است که تشریع دفعی نباشد بلکه تدریجی باشد. و یکی از اعتراضات مشرکین به پیامبر این بود که می گفتند چرا قرآن بر تو تـدریجا نـازل می شود وماننـد تورات یکجـا نازل نشـده است: (وَ قالَ الَّذینَ کَفَرُوا لَوْ لا نُزِّلَ عَلَیْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَهً واحِدَهً کَذلِکَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤادَکَ وَ رَتَّلْناهُ تَرْتیلاً (فرقان / ۳۲)

ص: ۲۸۸

یکی از دلائل اینکه قرآن تدریجا نازل شده است این است که ارتباط پیغمبر با عالم بالا قطع نشود زیرا پیغمبر اکرم هرچند انسان کامل است ولی حوادث و بار سنگین بر او اثر می گذارد و اگر جبرئیل هر دفعه بر او نازل شود و آیه ای را نازل کند قلب او تثبیت می شود. البته علاوه بر این مصالح دیگری هم در تشریع تدریجی است از این رو مصلحت این است که ابتدا مطلقی بیان شود و تدریجا با بیان بقیه ی احکام مقیدات آن هم بیان گردد.

از این رو سیره ی ثابت در تشریع و قانون گذاری قرینه صحت قول اول است که عبارت است از حمل مطلق بر مقید.

هذا کله اذا احرز وحده الحکم (یعنی بدانیم یک وجوب بیشتر وجود ندارد)

و اما الصوره الثانیه: یعنی سبب ذکر نشده است ولی احراز هم نکرده ایم که حکم واحد باشد یعنی احتمال می دهیم که وجوب یکی باشد و شاید هم بیشتر باشد و به بیان دیگر چون سبب ذکر نشده است احتمال می دهیم وجوب فقط رقبه باشد و احتمال هم می دهیم علاوه بر رقبه مؤمنه بودن هم واجب باشد. در این صورت سه راه وجود دارد:

مطلق را بر مقید حمل کنیم.

مقید را حمل بر افضل افراد کنیم.

هر دو (مطلق و مقید) را حفظ کنیم. (یعنی هم یک رقبه را آزاد کند و هم یک رقبه ی مؤمنه را)

به نظر می آید که باید راه سوم را پیش بگیریم زیرا دو شق اول نمی توانند از پس احتمال تعدد حکم بر آیند و خیال مکلف را راحت کنند زیرا در این دو شق فقط به یک احتمال جامه ی عمل پوشانده ایم و احتمال دیگر همچنان بر دوش ما سنگینی می کند.

به بیـان دیگر: مـا نحن فیه از قبیـل شک در سـقوط (و به عبارت دیگر شک در محصِل) است و قبلا گـذشت که علماء در این مورد به احتیـاط عمـل می کننـد. مثلاـ اگر کسـی در بیابـان باشـد و قبله را ندانـد بایـد در چهـار طرف نمـاز بخوانـد و همه ی احتمالات را اتیان کند تا یقین کند که تکلیف اداء نماز از او ساقط شده است.

و به بیان سوم در اصول آمـده است که اشـتغال قطعی برائت ذمه ی قطعیه می خواهـد از این رو در ما نحن فیه باید به شق سوم عمل کنیم و دو بار رقبه را آزاد کنیم و در اصول هم گفته ایم که اصل در عبادات بر تاسیس است.

ان قلت: در اصول گفته شـده است که در شـک بین اقل و اکثر همه قائل به برائت هسـتند و ما نحن فیه هم از همین باب اسـت زیرا نمی دانم که یک تکلیف بر دوش من است یا دو تکلیف چرا شما قائل به احراز کردن برائت یقینیه شده اید.

قلـت: میـان این دو فرق است زیرا بحث اقـل و اکـثر (اسـتقلالی یـا ارتبـاطی) در جـائی است که تکلیـف قطعـا یکی است ولی متکلف امرش بین اقل و اکثر متغیر است مثلا من به فردی بدهکارم ولی نمی دانم یک دینار است یا ده دینار و یا در نماز نمی دانم که نه جزء دارد و یا ده جزء در اینجا با مقراض برائت اکثر را حذف می کنیم ولی در ما نحن فیه از همان ابتدا احتمال می دهیم که دو تکلیف باشد.

ثم ان المحقق النـائینی به همین دو شق توجه داشـته است (شق اول که یقین داریم یک تکلیف است و شق ثانی که احتمال می دهیم دو تکلیف باشـد) و بـا این توجه به این امر می خواهـد بگویـد شق دوم معقول نیست و فرض آن هم محـال است و بـاید گفت که در همه جا حکم واحد است.

ایشان در بیان اینکه شق دوم معقول نیست می گویـد: معنا نـدارد در ما نحن فیه دو حکم الزامی باشـد و دو ملاک مختلف هم داشته باشد زیرا با آوردن مقید، یا مطلق ساقط نمی شود و یا می شود و هر دو شق باطل است زیرا:

اگر بگوئید با آوردن مقید مطلق ساقط نمی شود می گوئیم این کلام معقول نیست زیرا با آوردن رقبه ی مؤمنه که مقید اسـت مطلق هم قطعا ساقط می شود زیرا مطلق در ضـمن مقیـد ثابت است و رقبه ی مومنه در هر صورت رقبه هم می باشد. از این رو باید شق دوم را انتخاب کنیم و بگوئیم که با آوردن مقید مطلق ساقط می شود این هم کلامی لغو است مگر اینکه اول مطلق را بیاورد بعـد مقید را و الا اگر اول مقید را بیاورد دیگر نوبت به مطلق نمی رسد از این رو مولی باید به شـکل واجب تخییری امر کند و بگوید ای مکلف یا مقید را بیاور و یا اول مطلق را بیاور و بعد مقید را و حال آنکه تخییر خلاف ظاهر است.

خلاصه آنکه صورت اول خلاف عقل است و صورت دوم خلاف ظاهر می باشد.

ص: ۲۹۱

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۱۴ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

در جلسه ی قبل کلام محقق نائینی را مطرح کردیم که به هر دو شق توجه کرده بود (شق اول که یقین داریم یک تکلیف است و شق ثانی که احتمال می دهیم دو تکلیف باشد) و با این توجه به این امر می خواست بگوید شق دوم معقول نیست و حتی فرض آن هم محال است و قائل بود که باید گفت حکم همه جا واحد است.

ایشان در بیان اینکه شق دوم معقول نیست گفته بود: معنا ندارد در ما نحن فیه دو حکم الزامی باشد و دو ملاک مختلف هم داشته باشد زیرا با آوردن مقید، یا مطلق ساقط نمی شود و یا می شود و هر دو شق باطل است زیرا:

اگر بگوئید با آوردن مقید، مطلق ساقط نمی شود می گوئیم این کلام معقول نیست زیرا با آوردن رقبه ی مؤمنه که مقید است مطلق هم قطعا ساقط می شود زیرا مطلق در ضمن مقید ثابت است و رقبه ی مومنه در هر صورت رقبه هم می باشد. از این رو باید شق دوم را انتخاب کنیم و بگوئیم که با آوردن مقید مطلق ساقط می شود این هم کلامی لغو است مگر اینکه اول مطلق را بیاورد بعد مقید را و الا اگر اول مقید را بیاورد دیگر نوبت به مطلق نمی رسد از این رو مولی باید به شکل واجب تخییری امر کند و بگوید ای مکلف یا مقید را بیاور و یا اول مطلق را بیاور و بعد مقید را و حال آنکه تخییر خلاف ظاهر است.

ص: ۲۹۲

خلاصه آنکه صورت اول خلاف عقل است و صورت دوم خلاف ظاهر می باشد.

یلاحظ علیه: نحن نختار الشق الاول یعنی با آوردن مقید مطلق ساقط نمی شود ولی لازم نیست بگوئیم که با آوردن مقید ملاک مطلق هم در ضمن آن موجود است و حاصل شده است. زیرا می توان گفت: ممکن است با آوردن مقید تنها ملاک مقید حاصل شده باشد و ممکن است ملاک مطلق اتیان نشده باشد مثلا اگر مولی بگوید اعطنی ماء و بعد بگوید اعطنی ماء للشرب اگر فرد برای شرب آب بیاورد مقید انجام شده و ملاک آن هم اتیان شده است ولی دلیل نمی شود ملاک مطلق هم اتیان شده باشد زیرا ممکن است با گفتن مطلق منظور مولی استفاده آب برای غیر شرب بوده باشد از این رو احتمال دارد که ملاک مطلق با مقید متفاوت باشد و با آوردن مقید ملاک مطلق اتیان نشده باشد.

القسم الثانی اذا کانا نافیین:

مانند: (لا تشرب المسکر) و (لا تشرب الخمر) در اینجا نباید مطلق را بر مقید حمل کرد زیرا وحدت حکم محرز نشده است و امکان دارد که هم خمر حرام باشد و هم مسکر. گفته نشود که با حرمت مسکر حرمت خمر هم بیان شده است از این دو آن دو یکی هستند زیرا می گوئیم چون اسکار در خمر آکد است جداگانه خمر را ذکر کرده اند. زمانی مطلق را بر مقید حمل می کنیم که دو امر را احراز کنیم اولی اینکه بدانیم حکم در هر دو واحد است و دوم اینکه بین آن دو از لحاظ نفی و اثبات تنافی باشد و در اینجا اولی محرز نیست و دومی هم وجود ندارد.

القسم الثالث اذا كانا متنافيين:

این قسم خود بر دو وجه است:

ان یکون المطلق نافیا و المقید مثبتا مانند: (لا تعتق رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه)

در اینجا می گوئیم (چه نهی را تحریمی بگیریم و یا تنزیهی و چه امر را وجوبی بگیریم و یا استحبابی) محال است عتق مطلق رقبه حرام باشد و در عین حال عتق رقبه ی مؤمنه هم حرام باشد در اینجا حتما مطلق را بر مقید حمل می کنند و می گویند که مراد از لا تعتق رقبه رقبه ی کافره است نه مؤمنه.

ان یگون المطلق مثبتا و المقید نافیا مانند: (صل) و (لا تصل فی الحمام) این خود سه صورت دارد. گاه نهی در نافی تحریمی است. مانند: (اعتق رقبه) و (لا تعتق رقبه کافره) در اینجا حتما باید مطلق را بر مقید حمل کنیم زیرا معنا ندارد که مولا بگوید اعتق رقبه و در همه افراد رقبه ملاک وجود داشته باشد و از آن طرف عتق کافره ملاک تحریم داشته باشد چون این دو حکم با هم نمی سازند باید بگوئیم مراد از مطلق خصوص رقبه مؤمنه است. گاه نهی در نافی تنزیهی است. مانند: (صل) و (لا تصل فی الحمام) و از آنجا که اصولا کراهت در عبادات به معنای اقل ثوابا است می گوئیم: در اینجا در حقیقت تنافی وجود ندارد زیرا در حمام هم می توان نماز خواند منتها ثوابش کمتر است. گاه نهی بین تحریم و تنزیه مردد است. مانند: (صل) و (لا تصل فی مواضع التهمه) و ما نمی دانیم که نهی از مواضع تهمت تحریمی است و یا تنزیهی اگر تحرمی باشد باید مطلق بر مقید حمل شود و اگر تنزیهی باشد نه. در اینجا باید دید که اظهر کدام است و از آنجا که قانون گزاران معمولا مطلق را اول می گویند بعد مقید را و در آن موارد باید مطلق را بر مقید حمل کرد اظهر این است که این هم مانند قسم اول باشد که باید در آن مطلق بر مقید حمل شود.

ص: ۲۹۴

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۱۷ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

گفتیم که مطلق و مقید گاه مثبتین هستند و گاه نافیین و گاه مختلفین.

اگر مثبتین باشند و حکم واحد باشد مطلق بر مقید حمل می شود ولی اگر این وحدت را احراز نکنیم مطلق بر مقید حمل نمی گردد.

اگر نافیین باشند هرگز مطلق بر مقید حمل نمی شود زیرا احراز نشده است که حکم واحد باشد.

اگر یکی مثبت و یکی نافی باشد و فرض کنیم که نافی مطلق است مانند (لا تعتق رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه) در اینجا حتما باید مطلق را بر مقید حمل کنیم زیرا اگر مطلق رقبه حرام باشد امکان ندارد مؤمنه اش واجب باشد و برای رفع این تنافی باید مطلق را بر مقید حمل کرد.

و اما اگر مطلق مثبت باشد و نافی مقید این خود سه صورت داشت که همه را در جلسه ی قبل بیان کردیم.

و به طور خلاصه ضابطه بدین گونه است که در مثبتین با وحدت حکم و عدم وحدت جلو می رویم و در ما بقی با منافات و عدم منافات به این معنا که هر جا قابل جمع باشد حمل می کنیم و اگر بین آنها منافات نباشد حمل نمی کنیم.

بقی هنا امران:

الامر الاول: آیا این قواعد که در احکام تکلیفیه گفتیم در احکام وضعی (صحت و بطلان) هم جاری است یا نه؟

جواب این است که در همه جا جاری است. مثلا اگر مولی گفت: (لا تصل فی اجزاء ما لا یؤکل لحمه) لفظ لا یؤکل وبر (پشم در غیر گوسفند و شتر مثلا در پشم خرگوش و اسب) و غیر آن را شامل می شود در مثال دیگر فرموده است: (لا تصل فی جلد ما لا یؤکل لحمه) آیا مطلق باید بر مقید حمل شود به این معنا که بگوئیم مراد از اجزاء همان جلد است.

ص: ۲۹۵

واضح است که در اینجا مطلق بر مقید حمل نمی شود زیرا بین مطلق و مقید منافات ندارد زیرا هم می توان گفت که نماز در اجزاء ما لا یؤکل بعامتها جایز نیست و و هم جلد آن به خصوصه هم همین حکم را داشته باشد.

اشکال نشود که چرا وقتی مطلقش جایز نیست بار دیگر مقیدش هم بیان شده است زیرا می توان جواب داد که شاید مورد به خصوصی که در مقید آمده است فقط مورد سؤال بوده (و مواردی از این قبیل) از این رو یک قسم به خصوص در روایتی بیان شده باشد.

بله اگر بینهما تنافی باشد: مانند (لا تصل فی جلد ما لا یؤکل لحمه) و (صل فی جلد الاسد) که با هم تنافی دارند حتما باید مطلق را بر مقید حمل کرد.

الامر الثانی: اشتهر بین الاصولین بان المطلق لا یحمل علی المقید فی المستحبات.

مشهور این است که در مستحبات مطلق بر مقید حمل نمی شود مثلا امام فرمود: (زر الامام الطاهر الحسین بن علی سلام الله علیه) بعد فرمود (زر الامام الطاهر الحسین بن علی تحت السماء) که گفته شده است مطلق را لازم نیست بر مقید حمل کرد بلکه مقید را بر مرتبه ی علیا حمل می کنیم یعنی بهتر این است که تحت السماء باشد ولی در غیر آن هم می شود. و یا در نماز شب می گویند که لازم نیست که چهل نفر را دعا کند و یک نفر را هم دعا کند کافی است.

برای این کلام سه وجه گفت شده است:

الوجه الاول: قیود در مستحبات منصرف است به درجه ی علیا و قید حکم نیست بلکه قید درجه است (که توضیحش بیان شد)

یلاحظ علیه: انصراف دو مبدا دارد یکی به خاطر کثرت وجود است و گاه به سبب کثرت استعمال است.

اگر بگوئید علت انصراف قید به مراتب علیا این است که چون غالبا قیود مستحبات قید درجه است نه قید خود حکم و قید مشروعیت و به بیان دیگر کتب روائی را گشتیم و دیدیم قیود اکثرا به معنای مراتب علیا است: اولا به قول امام رحمه الله این حرف غیب است و کسی تتبع نکرده است که ببیند واقعا آیا چنین است یا نه

ثانیا کثرت وجود، سبب انصراف نیست زیرا در مورد آب، آب شرب غالب است ولی موجب نمی شود که لفظ آب فقط منصرف به آب شرب باشد.

و اگر بگوئید که غالبا این قیود در افضلیت استعمال شده است نه در مشروعیت این هم مانند نوع اول کسی تتبع نکرده است که بداند آیا چنین ادعائی صحیح است یا نه. از کجا احراز شده است که در لسان اهل بیت همه ی قیود در بیان افضلیت است نه مشروعیت.

بنابراین کثرت وجود سبب انصراف نیست و آنکه سبب انصراف است کثرت استعمال است مانند دابه که اکثرا مثلا در فرس استعمال می شود ولی در ما نحن فیه کثرت استعمال هم محرز نیست.

البیان الثانی: در مورد اعمال مستحب روایاتی وارد شده است به نام روایات تسامح در ادله ی سنن (انشاء الله این بحث را در برائت مطرح خواهیم کرد) تسامح در ادله ی سنن اصطلاح شیعیان است و اهل سنت به آن تسامح فی بیان ثواب الاعمال می گویند و آن این است که از رسول الله خبری به سند صحیح رسیده است که هشام بن سالم می گوید: (من بلغ له شیء من الثواب فعمل له یکون له اجر ذلک و ان لم یقله رسول الله) یعنی اگر به کسی خبر برسد که عمل خاصی را اگر انجام دهد فلان ثواب را دارد حال اگر این فرد آن عمل را انجام دهد خداوند تفضلا به او آن ثواب را می دهد هرچند رسول الله آن خبر را نفرموده باشد.

البته بعضی از افراد ادله ی تسامح در ادله ی سنن را رد می کند و می گوید این روایات موجب می شود که جعل حدیث صورت گیرد و حال آنکه این برداشت از این روایات غلط است واقعیت این است که مفاد اخبار تسامح در ادله ی سنن این است که اگر اخباری که در دست افراد است و لو ضعیف باشد نباید کنار گذاشته شود و اگر مطابق آن عمل شود کافی است.

حال مستشکل از آن روایات استفاده کرده است و گفت در ادله ی سنن تسامح است و من به جای تحت السماء امام را در اتاق و خانه ی خود زیارت می کنم.

یلاحظ علیه: تحت السماء به صورت منفصل آمده است یا به صورت متصل اگر به صورت متصل آمده باشد آمده مطلق اصلا منعقد نشده است تا بخواهیم به این روایات تسامح تمسک کنیم. حال اگر به شکل منفصل باشد مطلق به دست ما رسیده است ولی این روایات در جائی است که سند مشکل داشته باشد و با ادله ی تسامح مشکل سند بر طرف می شود در ما نحن فیه مشکلی در سند وجود ندارد بلکه مشکل ما در مضمون است که این مشکل با ادله ی تسامح در ادله ی سنن حل نمی شود.

البیان الثالث: ما افاده المحقق النائینی. حاصل جواب ایشان این است که ما یک مطلق داریم که می گوید (زر الامام الطاهر یوم العاشور) و روایات مقیدی دارد که می گوید (زر الامام الطاهر یوم العاشور تحت السماء.) حال عمل کردن به این مطلق واجب است یا نه؟ واضح است که واجب نیست از این رو عمل به قید هم لازم نیست و جائی که اصل زیارت را می شود ترک کرد ترک قید به طریق اولی جایز است.

ص: ۲۹۸

یلاحظ علیه: جواب نقضی این است که نماز نافله ی شب هم اصلش مستحب است و واجب نیست از این رو کسی می تواند بدون وضو آن را بخواند؟ مشخص است که نمی شود.

ضابطه در اینجا این است که اگر قید، ارشاد به شرطیت است نمی شود بدون شرط عمل را انجام داد ولی اگر ارشاد به افضلیت و اکملیت است ترکش اشکال ندارد مانند دعا کردن چهل مؤمن در نماز شب که ترک آن اشکال ندارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۸ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه گفتیم که در دو مورد باید مطلق را بر مقید حمل کرد:

وحده التکلیف وجود التنافی بین المطلق و المقید

و غالبا اگر مطلق و مقید مثبتین باشند در آنجا وحدت تکلیف راه دارد و در غیر مثبتین بیشر وجود تنافی بین مطلق و مقید راه می یابد.

القسم الثانی ما اذا ذکر السبب:

این سه صورت دارد:

گاه سبب در هر دو ذکر می شود و سببها وحدت نوعی دارند (سبب در هر دو یکی است)

گاه سبب ذکر شده ولی وحدت نوعی ندارند.

گاه سبب در یکی ذکر شده است

اما الصوره الاولی: که سبب در هر دو ذکر شود و سببها وحدت نوعی داشته باشند مثلا مولی می گوید: (اذا افطرت فی شهر رمضان فاعتق رقبه) بعد می گوید: (اذا افطرت فی شهر رمضان فاعتق رقبه مؤمنه)

در اینجا شکی نیست که باید مطلق را بر مقید حمل کرد زیرا حکم واحد است و متعلق آن دو هم باید یکی باشد دقیقا مانند مثبتینی که وحدت حکم را در آن احراز کرده باشیم.

ص: ۲۹۹

اما الصوره الثانیه: که سبب ذکر شده است ولی سببها تعدد نوعی دارند مانند: (ان افطرت فی شهر رمضان فاعتق رقبه) و (ان ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه)

در اینجا مطلق بر مقید حمل نمی شود زیرا وقتی سبب دو تا شد حکم هم دو تا می شود به این بیان که ممکن است در افطار، مطلق رقبه را احتیاج داشته باشد ولی در ظهار، فقط باید رقبه ی مؤمنه را آزاد کرد.

اما الصوره الثالثه: که سبب در یکی ذکر شود بخلاف دیگری مانند اینکه ابتدا مولی مطلق را بدون سبب ذکر کند و بگوید: (اعتق رقبه) و در دیگری بگوید: (ان ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه.)

در اینجا هم نباید مطلق را بر مقید حمل کرد زیرا همانطور که گفتیم: حمل مطلق بر مقید معلول دو چیز است: یا باید حکم واحد باشد و یا اینکه مطلق و مقید با هم تنافی داشته باشند و در اینجا هیچ کدام نیست.

همچنین در درسهای گذشته گفتیم که این مورد از باب شک در سقوط است (و به عبارت دیگر شک در محصِل) است و قبلا گذشت که علماء در این مورد به احتیاط عمل می کنند. مثلا اگر کسی در بیابان باشد و قبله را نداند باید در چهار طرف نماز بخواند و همه ی احتمالات را اتیان کند تا یقین کند که تکلیف اداء نماز از او ساقط شده است. در اینجا هم که ذمه ی فرد یقینا مشغول شده است باید یقین به برائت ذمه پیدا کند و برای هر خطاب یک بنده را آزاد کند که در یکی باید ایمان وجود داشته باشد ولی در دیگری این قید نیست.

ص: ۳۰۰

بقی الکلام فی توضیح الامور الاربعه:

در اینجا باید چهار اصطلاح را توضیح دهیم که عبارتند از: مجمل، مبین، محکم و متشابه.

محقق خراسانی فقط مجمل و مبین را ذکر کرده است و حال آنکه حق این بود که محکم و متشابه را هم ذکر می کرد. علت اینکه اصولیین معمولا محکم و متشابه را ذکر نمی کنند این است که آیاتی را که مربوط به فروع و احکام شرعیه است معمولا محکم اند و آیات متشابه بیشتر در مورد عقائد است. ولی ما هر چهار مورد را بحث می کنیم.

اما مجمل در مصباح المنیر آمده است که عبارت است از اینکه انسان تعبیر خود را جمع کند (مقابل باز کردن) ولی در مقابل آن (مبین) از (بانَ یبین) به معنای باز کردن و روشن کردن است.

در قرآن هم آمده است که (وَ قالَ الَّذینَ کَفَرُوا لَوْ لا نُزِّلَ عَلَیْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً واحِدَةً) (فرقان / ۳۲) که چرا قرآن پشت سر هم نازل نشده است (بر خلاف تورات که یک جا نازل شد) با این تفسیر اگر کلام فشرده باشد مجمل است و الا اگر باز و واضح باشد مبین می باشد.

البته باید توجه داشت که مجمل با مبهم فرق دارد؛ مجمل در جائی است که عبارتی وجود دارد و ما هم از آن می توانیم چیزی بفهمیم ولی فهمیدن معنا احتیاج به تامل و تعمق دارد ولی مبهم مانند حروف مقطعه است که در آن لفظی وجود ندارد که دال بر معنا باشد.

در این بحث این مسئله پیش می آید که آیا مجمل و مبین از صفات نفسی هستند یا از صفات نسبی. یعنی باید گفت که کلام فی حد نفسه مجمل است یا مبین (نفسی) و یا آنکه باید بگوئیم نسبی هستند یعنی کلام ممکن است نسبت به یک شخص مجمل باشد ولی نسبت به فرد دیگر مبین.

به نظر ما (بر خلاف محقق خراسانی) مجمل و مبین از صفات کلام است و نفسی می باشد و به عبارت دیگر اگر لفظ نسبت به معنا غالب باشد یعنی لفظ بیشتر از معنا باشد مبین است و اگر نه مجمل می شود یعنی عبارت فشرده است ولی معنا وسیع تر.

محقق خراسانی قائل است که اجمال و تبیین از صفات نسبیه اند یعنی ممکن است عبارتی نسبت به عرب زبان مجمل نباشد ولی نسبت به عجم مجمل باشد و هکذا نسبت به آدم با سواد و بی سواد.

این کلام صحیح نیست زیرا با توجه به معنای اجمال و بیان متوجه می شویم که این دو از صفات کلام هستند حال اگر کسی زود می فهمد و فرد دیگر دیر این امر ارتباطی به نفس کلام ندارد بلکه مشکل از خود فرد است.

همچنین اگر کلام محقق خراسانی درست باشد پس قرآن من اوله الی آخره مجمل است زیرا غیر عرب در همه ی عبارات آن مشکل دارد.

بله یک اجمال و مبین دیگری داریم که به خود کلام ارتباط دارد یعنی ممکن است کلام از یک نظر مبین باشد و از نظر دیگر مجمل مانند: (السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما) که اصل قطع مبین است ولی از حیث متعلق قطع مجمل است که یعنی چقدر را باید قطع کرد

و به عبارت دیگر کلام نسبت به خود کلام ممکن است مجمل باشد ولی نسبت به اشخاص تغییر نمی کند.

اذا علمت هذا فاعلم ان للاجمال سببین:

یا سببش مفردات است. گاه سببش هیئت است.

مورد اول مانند: (السَّارِقُ وَ السَّارِقَهُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما) که يد مجمل است و اصابع، زند، آرنج و مرفق همه را شامل می شود.

مورد ثانی مانند: (لا صلاه الا فی المسجد) که مردد است بین نفی صحت، نفی حقیقت و نفی کمال بله در مانند لا صلاه الا بطهور مبین است و می دانیم که نفی صحت است.

اینک چند آیه را برای تمرین ذکر می کنیم:

الایه الاولی: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَهُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزيرِ وَ ما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ الآیه) (مائده / ۳)

آیا در اینجا اکل مراد است یا بیع یا هر دو؟ قانون کلی این است که اگر چیزی را به ماکولات چیزی را نسبت دهند در آنجا متعلق حکم، اکل است. بله ممکن است بیع آن هم حرام باشد ولی آن مورد بحث نیست.

الآیه الثانیه: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَ بَناتُكُمْ وَ أَخَواتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَ خالاتُكُمْ الآیه) (النساء / ۲۳)

آیا در اینجا مراد نکاح است یا نظر یا هر دو. قانون کلی در این موارد که حرمت به نساء نسبت داده می شود متبادر نکاح است.

الایه الثالثه: (يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (مائده / ۹۰)

اولا-واضح است که مراد از انصاب عبادت است ولی در ما بقی مراد بیع است. بله اگر خمر به تنهائی بود مراد شرب بود ولی چون همراه به میسر آمده است مراد از هر دو بیع است.

الایه الرابعه: (وَ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ ما دُمْتُمْ حُرُما) (مائده / ۹۶)

آیا در اینجا مراد از صید معنای مصدری است به این معنا که شکار کردن حرام است یا مراد از آن معنای مفعولی است یعنی مصید و حیوان شکار شده برای محرم حرام است به این معنا که اگر حتی فردی که محل است حیوانی را صید کند فرد محرم نمی تواند از گوشت آن استفاده کند.

این آیه از این لحاظ تا حدی مجمل است.

اشکال نشود که در قرآن آمده است که قرآن هفت بطن دارد از این رو همه ی آیات باید مجمل باشد

جواب آن این است که اولا ما مکلف به آن بطون نیستیم. ما به همان بطن اول احتیاج داریم اگر معصوم بطنی از قرآن را برای ما بازگو کرد فبها و الا به آن کاری نداریم.

به نظر ما مجمل در قرآن بسیار کم است و مواردی مانند قطع دست در مورد سارق و سارقه و یا در مورد (فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْديكُمْ) نساء / ۴۳) و امثال آن و از طرفی قرآن برای تبیین آمده است و نباید مجمل در آن زیاد باشد.

بقی الکلام فی المحکم و المتشابه.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۹ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

امروز به بررسی معنای محکم و متشابه می پردازیم:

اصل در تقسیم آیات به محکم و متشابه کلام خداوند در سوره ی آل عمران است که می فرماید: (هُوَ الَّذی أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْويلِهِ وَ ما يَعْلَمُ تَأْويلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَ ما يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا الْأَلْبابِ) (آل عمران / ۷)

ص: ۳۰۴

البحث الاول: المحکم و المتشابه لغه و قرآنا

اما از لحاظ لغوی:

المحکم هو الممنوع به این معنا که اگر به ساختمانی بگویند محکم یعنی ممنوع از این است که خرابی به آن راه پیدا کند و آیات محکمه یعنی آیاتی که احتمال دیگر که مخالف مراد اصلی آیه باشد به آن راه پیدا نمی کند. از این رو به لجام نیز حکیمه گفته می شود زیرا مانع از این است که حیوان حرکت و جنب و جوشی ناخواسته داشته باشد.

و اما متشابه در لغت این است که شیء غیر واضح باشد و بعضی از آن شبیه بعضی دیگر شود به نحوی که انسان نتواند به راحتی به حقیقت آن دست یابد.

آیه ی اول: (کُلَّما رُزِقُوا مِنْها مِنْ ثَمَرَهٍ رِزْقاً قالُوا هذَا الَّذی رُزِقْنا مِنْ قَبْلُ وَ أُتُوا بِهِ مُتَشابِهاً) (بقره / ۲۵) یعنی وقتی بهشتیان از رزقی تناول می کنند می گویند این همان چیزی است که قبلا خوردیم و حال آنکه این فقط شبیه قبلی است ولی طعمش فرق دارد. در اینجا متشابه در مورد غذائی آمده است که از لحاظ ظاهری شبیه غذای قبلی است.

آیه ی دوم: بنی اسرائی در قصه ی ذبح بقره گفتند: (إِنَّ الْبَقَرَ تَشابَهَ عَلَیْنا) (بقره / ۷۰) یعنی نوع آن بقره برای ما واضح نیست.

آیه ی سوم: (وَ هُوَ الَّذی أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشاتٍ وَ غَیْرَ مَعْرُوشاتٍ وَ النَّخْلَ وَ الزَّرْعَ مُخْتَلِفاً أُکُلُهُ وَ الزَّیْتُونَ وَ الرُّمَّانَ مُتَشابِهاً وَ غَیْرَ مُتَشابِهٍ) (انعام / ۹۹) در بهشت درختهائی هستند که برگهایشان شبیه هم است ولی میوه هایشان با هم فرق دارد.

ص: ۳۰۵

خلاصه آنکه متشابه آن است که حقیقت در آن گم باشد و انسان به راحتی به آن راه پیدا نکند.

تا اینجا معنای محکم و متشابه را از لحاظ لغوی بیان کردیم.

و اما معنای متشابه در اصطلاح قرآن:

قرآن در سوره ی آل عمران می فرماید: (منه آیات محکمات) در اینجا معنای محکم هماهنگ با معنای لغوی است یعنی آیاتی هستند که معنای آنها محکم است و مانع از این است که احتمال غیر حقیقت در آن راه یابد.

در مقابل آن متشابه است که در آن احتمالات متعدد راه دارد و مراد و غیر مراد در آن شبیه هم هستند و مانند آیات محکمات نیستند که انسان سریعا به معنای مراد منتقل شود.

ان قلت: خداوند متعال در آیه ی آل عمران قرآن را به دو قسم تقسیم می کند: (منه آیات محکمات و اخر متشابهات) ولی در جای دیگر همه ی آیات قرآن را محکم می داند (الر كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكيمٍ خَبيرٍ) (هود / ۱) و در جای دیگر همه ی آیات قرآن را متشابه توصیف می کند: (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَديثِ كِتاباً مُتَشابِها مَثانی) (زمر / ۲۳)

قلت: محکمی که در آیه ی سوره ی هود است غیر از محکمی است که در سوره ی آل عمران است. زیرا در سوره ی آل عمران خداوند آیات را از لحاظ دلالت تقسیم می کند یعنی دلالت آیات گاه محکم و پابرجا است و گاه متشابه و لرزان. و اما توصیف کل آیات به إحکام یا به لحاظ مضمون است و یا به لحاظ معنا

به لحاظ مضـمون به این معنا است که چینش و تنظیم آیات قرآن به نحوی است که از لحاظ بلاغت، مضـمون و امثال آن هیچ خلـل و عیبی در آن راه نـدارد و هر آیه در جای خود قرار گرفته و نظمی بی نقص دارد. کشاف وقتی به این آیه می رسـد می گویـد: ان مضامین القرآن متقنه لا یتطرق الیه الباطل فلا یبلی و لا یخلق بل یکون طریا فی کل عصـر.او النظم حیث نظمت نظما رصینا لا یقع فیه نقص و لا خلل کالبناء المحکم المرصف (کشاف / ج ۲ ص ۸۹)

به لحاظ معنا یعنی همه ی آیات شریفه ی قرآن معنای واحد و مقصود یگانه ای را دنبال می کنند و در آن تشتت راه ندارد که هر آیه هدف خاصی که بی ارتباط به هدف آیات دیگر باشد را دنبال کند.

و اما جواب از اینکه در آیه ی زمر آمـده بود که همه ی آیات قرآن متشابه است این است که این متشابه با متشابه در سوره ی آل عمران فرق دارد. مراد از متشـابه در سوره ی آل عمران از لحـاظ دلالـت است ولی متشـابه در سوره ی زمر به معنای مکرر است مثلا داسـتان حضـرت موسـی شـصت و پنـج بار در قرآن آمده است. دلیل اینکه مراد از متشابه در این آیه معنای (مکرر) است عبارت بعـد از آیه ی فوق است که می فرمایـد: (مثانی) یعنی دو تا دو تا یعنی آیات قرآن تکرار شـده انـد البته این بـدان معنا نیست که کل آیات مضـمونش تکرار شـده باشـد بلکه مراد این است که ماهیت آیات به گونه ای است که در آنها تکرار راه دارد و مطالب متعددی مکررا بیان شده است.

ص: ۳۰۷

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۲۰ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

در جلسه ی قبل ان قلتی را مطرح کردیم که خداوند متعال در آیه ی آل عمران قرآن را به دو قسم تقسیم می کند: (منه آیات محکمات و اخر متشابهات) ولی در جای دیگر همه ی آیات قرآن را محکم می داند (الر کِتابٌ أُحْکِمَتْ آیاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَکیمٍ خَبیرٍ) (هود / ۱) و در جای دیگر همه ی آیات قرآن را متشابه توصیف می کند: (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدیثِ کِتاباً مُتَشابِهاً مَثانِیَ) (زمر / ۲۳)

در جواب اشکال اول ابتدا کلام کشاف را نقل کردیم و همچنین گفتیم: علامه ی طباطبائی قائل است که مراد از (احکمت آیاته) این است که آیات قرآن قبل از اینکه نازل بشوند در عالم بالا محکم، و متقن و همراه با برهان بوده است و هیچ سستی در آن راه نداشته است. بعد همین آیات محکم طبق تعبیر قرآن که می فرماید (ثم فصلت آیاته) تفصیلا و جدا جدا بر پیغمبر نازل شده است و حال آنکه آیه ی سوره ی آل عمران مربوط به دلالت است.

و اما جواب از اشکالی که در مورد آیه ی زمر مطرح شده است این است که مراد از متشابه مکرر است.

البحث الثانی ما هو المراد من المحکم و ما هو المراد من المتشابه:

اگر بتوانیم متشابه را معنا کنیم معنای محکم هم واضح می شود: فخر رازی در مورد متشابه ده قول قول و علامه ی طباطبائی در المیزان شانزده قول نقل کرده است.

ص: ۳۰۸

مشکل این است که اگر این اقوال همه پا بر جا و صحیح باشد باید بگوئیم که همین آیه ی از سوره ی آل عمران که در مقام بیان آیات محکم و متشابه است خود متشابه می باشد. بنابراین باید گفت که این اقوال اقوالی است بدون مطالعه و بررسی دقیق. ما در میان اقوال سه قول را متذکر می شویم و به بررسی آنها می پردازیم:

القول الاول ما قاله ابن تیمیه: ابتدا ابن تیمیه این نظریه را مطرح کرده است و بعد صاحب المنار و محمد عبده و مصری هائی که تابع ابن تیمیه اند از او تبعیت کردند. او گفته است (مراد از متشابه چیزهائی است که بشر قابلیت درک کنه آنها را ندارد.) مثلا ـ مجردات، جن، ملک، برزخ، اعراف و امثال آن و هر آنچه که درک بشر در این عالم ماده به کنه آن راه ندارد و فقط با الفاظ آنها سر و کار دارد همه از موارد متشابه اند.

این نظر اشکالاتی دارد:

اول این است که قرآن نمی گوید که آیاتی معلوم است و آیاتی مجهول آنچه ابن تیمیه گفته است به مجهول مربوط می شود. آیه ی آل عمران از متشابه سخن می گوید که چیزی است که در آن مراد و غیر مراد شبیه هم هستند و درک واقعیت آن

احتیـاج به فحص و درک و تعمـق دارد. متشـابه بـا مجهول فرق دارد و بر خلاـف مجهول قابـل درک است و فقـط قابـل تمییز نیست (بـا نظر به ظهـور اولیه). بله در متشـابه نـوعی جهـل وجود دارد ولی این جهـل نسـبی است بر خلاـف مجهول. ابن تیمیه متشـابه را معادل مجهول فرض کرده است. قرآن می فرمایـد: (منه آیات محکمات هن ام الکتاب) یعنی اساس کتاب محکمات هسـتند و باید متشابه به محکمات که ریشه ی قرآن هسـتند بر گردانیده شوند. از این تعبیر در آیه فهمیده می شود که متشابه با برگردانـدن به محکم قابـل درک است ولی مطـابق آنچه ابن تیمیه گفته است اصـلا نمی تـوان آن مجهولاـت را به محکمـات برگردانـد زیرا چگونه می توان جهلی که در مورد مـاهیت ملـک و مجردات و امثـال آن وجود دارد بـا ارجـاع به محکمات بر طرف کرد و به علم رسـید این مجهولاـت قابـل گره گشائی نیسـتند و حال آنکه خداونـد می فرمایـد بایـد گره متشابهات را با تطـبیق بر محکمـات بر طرف کرد. اشـکال سـوم این است که هوی پرسـتها تـابع متشابهـات هسـتند (فَأَمَّا الَّذینَ فی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ) مانند (وَ جاءَ رَبُّکَ وَ الْمَلَکُ صَفًّا صَفًّا) (فجر / ۲۲) و امثال آن (که افراد مجسـمه تابع ظاهر این آیه بوده خـدا را جسم می پندارنـد) و حال آنکه طبق آنچه ابن تیمیمه گفته است مجردات، ملک و امثال آنها ظهوری ندارنـد که افراد هوی پرست دنبـال آن باشـند و به ظهور اولیه و نـادرست آن تمسـک کننـد. ظـاهر آیه سوره ی آل عمران این است که آیات متشابه آلت درست افراد هوی پرست شده است تا با آن فتنه گری کنند (ابتغاء الفتنه) و حال آنکه کسـی در طول تاریخ نیامده است که با تمسک به جن، ملک، اعراف و مجردات و امثال آن دست به فتنه گری بزنند.

القول الثانی: گفته شده است که آیات متشابه عبارت از همین حروف مقطعه است حروف مقطعه همان چهارده حرفی است که با آن جمله هائی ساخته اند مانند: (صراط علی حق نمسکه) گفته شده است که حیی بن اخطب با یک نفر نزد پیغمبر آمد و رسول خدا این آیه را می خواند: (الم ذلک الکتاب لا ریب فیه) یهودی به پیغمبر عرض کرد الف طبق حساب ابجد یک است و لام ۳۰ و میم ۴۰ می باشد پس نبوت شما هفتاد و یک سال است حضرت فرمود تنها این نیست آیه ی دیگر هم است و آن المص است یهودی گفت با اضافه ی صاد که هفتاد است مجموع آن صد و شصت و یک سال می باشد و حضرت همچنان حروف مقطعه را خواند که مجموع آن به هفتصد و اندی رسید و آنها گفتند که ما دیگر متوجه نمی شویم. این خبر را طبری صاحب تفسیر در جلد اول در آیه ی اول سوره ی بقره و در جلد سوم در بیان آیات محکم و متشابه آن را نقل کرده است و گفته است که یهود با تمسک به این آیه فتنه و فساد کردند مراد از فتنه این بود که آنها با شنیدن حروف مقطعه ی بقره گفتند که نبوت پیامبر هفتاد و یک سال است بعد همچنان که حروف دیگر را می شنیدید حرف خود را عوض می کردند تا آنجا که گفتند ما معنای آن را نمی دانیم. سپس قائل شده است که محکم یعنی غیر مقطعه و متشابه یعنی حروف مقطعه که در آن مقصود با غیر مقصود، و مراد با غیر مراد مشابه است.

ص: ۳۱۰

این نظریه هم صحیح نیست زیرا:

۱. اولاـ راوی این روایت قابـل اعتماد نیست و در کتب رجالی اهل سـنت آمـده است که این فرد احادیثش منکره است و حتی ابو حاتم رازی می گوید: من نمی توانم زبانم را باز کنم و در مورد (معایب) این فرد سخن بگویم.

۲. علی فرض اینکه راوی صـحیح باشد. مشکل دیگر حدیث این است که مخطاب در آیه ی آل عمران کسانی است که قرآن را قبول دارنـد و هم به محکم آن اعتقـاد دارنـد و هم به متشابه ولی به دلیل فتنه انگیزی سـراغ ظواهر آیات متشابه می رونـد و حال آنکه یهود اصل قرآن را قبول نداشتند و به تبع آن نه محکم را قبول دارند و نه متشابه را

مشـکل دیگر این است که مضمون این روایات به گونه است که می توان گفت این روایات موضوعه و ساختگی اند. زیرا معنا ندارد که پیامبر حروف مقطعه ای را بخواند و فرد یهودی حدثی مطابق حروف ابجد بزند و پیغمبر او را تخطئه نکند و همچنان حروف مقطعه ی دیگر را بخوانـد و بـاز به یهودی اجازه ی حـدث زدن بدهـد. این کارها نه در شان پیغمبر اکرم است و نه در شان آیات قرآن.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۲۱ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

سخن در مورد محکم و متشـابه است و به مبحث دوم رسـیدیم که عبـارت بود از (مـا هو المراد من المحکم و مـا هو المراد من المتشابه) در این رابطه دو قول را مطرح کردیم و رد نمودیم.

ص: ۳۱۱

اما القول الثالث: و هذا القول هو مختارنا: مراد از متشابه، حقائق عالم بالا است مانند صفات و افعال خدا که آنقدر متعالی است که وقتی به عالم لفظ وارد می شونـد الفاظ توان بیان آن معانی را ندارند و نمی توانند قالب مناسبی برای آن معانی باشـند زیرا این الفاظ برای درک محسوسات و مادیات وضع شده است نه برای آن معانی بالائی که از قلمرو حس بیرون هسـتند از این رو قالب کوتاه و نا کارآمد است و این امر موجب می شود که نوعی تلزلزل در دلالت آیات ایجاد می شود. (این بیان از علامه ی طباطبائی در المیزان است)

و ان شـئت قلت: اصولاـ کلام عرب با مجاز و کنایه عجین است از این رو نوعی دو معنائی، تشابه و تلزلزل در دلالت پدیـد می آیـد و هر کس آن را به گونه ای متفـاوت معنا می کنـد. غالب آیات متشابه آیاتی است که در آن نوعی کنایه و مجاز به کار رفته است و در طول تاریـخ مجمسه هـا و سـایر فرقه هـای منحرف این آیات را دسـتاویز قرار داده انـد و بر آن اساس فتنه های مختلفی به پا کردند (این بیان از ما می باشد.)

البته باید به سه تقسیم توجه داشت که اختلاف ما با کسانی که فی قلوبهم زیغ هستند در این سه تقسیم واضح شده است.

الظهور الفردی و الظهور الجملی: ما و کسانی که در قلبشان زیغ است هر دو تابع ظهور هستیم ولی آنها تابع ظهور فردی هستند و مثلا چشم را به معنای چشم می گیرنـد ولی ما تابع ظهوری هستیم که در مجموع کلمات موجود در یک جمله وجود دارد و می گوئیم که چشم مثلا کنایه از مراقب است.

ص: ۳۱۲

الظهور التصوری و الظهور التصدیقی: کسانی که در قلبشان زیع است تابع ظهور تصوری هستند و حال آنکه باید همه آیات را کنار هم بگذارند و بعد به حقیقت امر برسند.

الظهور المتزلزل و الظهور المستقر: الذین فی قلوبهم زیغ دنبال ظهور متزلزل هستند و حال آنکه ما دنبال ظهور مستقر هستیم که بعد از دیدن آیات قبل و بعد و دقت در مفهوم و معنا به آن می رسیم.

ما برای توضیح بیشتر به یکسری از آیات اشاره می کنیم:

عین ماننـد قوله تعالی: (أَنِ اقْـذِفيهِ فِی التَّابُوتِ فَاقْذِفيهِ فِی الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لی وَ عَدُوٌّ لَهُ وَ أَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّی (محبت تـو را در دل فرعون انـداختیم) وَ لِتُصْـنَعَ عَلی عَيْنی (تـا روی چشـمان مـا تربیت شوی) (طه / ۳۹) قسمت آخر آیه کنایه از مراقبت است.

القبضه و الیمین ماننـد قوله تعـالی: (وَ مـا قَـدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَـدْرِهِ (مشـرکین به قـدرت حق تعالی پی نبردنـد او کسـی است که) وَ الْأَرْضُ جَميعاً قَبْضَـتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ (زمین در روز قیامت در قبضه ی دست اوست) وَ السَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمينِهِ (آسمانها در دست او پیچیده شده است) سُـبْحانَهُ وَ تَعالی عَمَّا يُشْرِكُونَ (زمر / ۶۷) مراد از (قبضه) قبضه ی قـدرت است نه قبضه ی دست و هکذا مراد از (یمین) قدرت عظیم اوست.

الاسـتواء مانند قوله تعالی: (الَّذی خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما فی سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ الرَّحْمنُ فَسْئَلْ بِهِ خَبيراً (فرقان / ۵۹) مراد از استواء این نیست که بر کرسی تکیه زده باشد یعنی کنترل امور را در دست گرفته است و اینکه خداوند از این عالم آفرینش جـدا نیست و به عبارت دیگر تفویض نیست که بعد از خلق کار خلق را به خودشان واگذار کند. اگر مراد از اسـتوی را تکیه زدن بر تخت معنا کنیم دلالت آیه خراب می شود زیرا قسـمت اول آیه دلالت دارد که خداوند آسمان و زمین را خلق کرد حال معنا نـدارد که بگوئیم بعـد از آن روی تخت تکیه زد. الساق ماننـد قوله تعالی: (يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ (روزی می آید که ساق برهنه می شود) وَ يُدْعَوْنَ إِلَی السُّجُودِ فَلا يَسْـتَطيعُونَ (و می گویند ای مشـرکین سـجده کنید ولی نمی توانند) (قلم / ۴۲) حتی در صـحیح بخاری آمده است که خداوند پایش برهنه می شود و خداوند را از روی ساق پا می شناسند بعضی هم آن را به کشف ساق بشـر تفسـیر کرده انـد و حال آنکه مراد از کشف ساق شـدت واقعه است همان طور که ما در فارسـی می گوئیم آستین بالا بزنید و کار مزبور را انجام دهید.

امثال این موارد در قرآن بسیار است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۲۴ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

در جلسات قبل تفاسیری را در مورد معنای متشابه در قرآن بیان کردیم و سپس گفتیم که مختار ما این است که مراد از متشابه، حقائق عالم بالا است مانند صفات و افعال خدا که آنقدر متعالی است که وقتی به عالم لفظ وارد می شوند الفاظ توان بیان آن معانی را ندارند از این رو قالب کوتاه و نا کارآمد بوده این امر موجب می شود که نوعی تزلزل در دلالت آیات ایجاد می شود.

مثلا در آیه ی شریفه ی (إِنَّ رَبَّکَ لَبِالْمِرْصادِ) (فجر / ۱۴) خداوند متعال می خواهد بیان کند که نسبت به امور خلائق سلطه ی کاملی دارد همانند فردی شکارچی که در کمین شکار است و کاملا شکار را در نظر دارد ولی خود شکار چه بسا بی خبر است. بیان این امر که خداوند بر کل جهان سلطه دارد و بدون خداوند این جهان قوامی نخواهد داشت مانند معنای (من) در (صرت من البصره) که معنائی حرفی است و بدون کلمات قبل و بعد خود استقلالی ندارد بیان این امور اگر بخواهد در قالب الفاظ ریخته شود موجب می گردد که در الفاظ آیه ی مزبور تزلزل راه یابد و موجب شود که بعضی از مجسمه بگویند که خداوند مخفیگاهی دارد و موجودات هم مورد توجه او هستند.

حال آنکه این آیه متشابه است و باید آن را به محکم برگردانیم بنابراین آن را به آیه ی چهارم سوره ی حدید ارجاع می دهیم که می فرماید: (وَ هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ ما کُنْتُمْ) یعنی خداوند در آیه ی شریفه ی (إِنَّ رَبَّکَ لَبِالْمِرْصادِ) می فرماید هر کجا باشید خداوند در کمین شماست یعنی با شما است و هرگز از شما جدا و غافل نیست. این همان ارجاع متشابه به محکم است.

ص: ۳۱۴

مثال دیگر در سوره ی ص است: (قالَ یا إِبْلیسُ ما مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ أَسْتَکْبَرْتَ أَمْ کُنْتَ مِنَ الْعالینَ) (ص/ ۷۵)

مجسمه می گویند خداوند دو دست دارد و گل آدم را با آن ساخته است. اشاعره کمی متجدد بوده می گویند خداوند دو دست دارد ولی کیفیت آن دو دست برای ما روشن نیست.

واضح است که کلام اشاعره هم کلامی نادرست است زیرا ماهیت دست به همان کیفیت آن است و اگر آن کیفیت را ندارد پس دیگر دست نیست و چیز دیگری است.

ما باید این آیه را به محکمات برگردانیم و بگوئیم خداوند می خواهد ابلیس را سرزنش کند و به او بگوید که خود نسبت به حضرت آدم لطف و عنایت داشته است زیرا او را خودش خلق کرده است و اسماء را به او یاد داده او را مسجود ملائکه قرار داده است و با این وجود باز ابلیس به او سجده نکرده است و این در حکم توهین به خداست نه صرف توهین به خود آدم.

دست همیشه مظهر قـدرت انسان است و خداونـد می خواهـد قرب آدم به خود را بیان کند و این معرفت بالا را در قالب الفاظ بریزد از این رو این الفاظ را به کار برده است.

مثال دیگر در آیات سوره ی فجر است: (کَلَّا إِذا دُکَّتِ الْأَرْضُ دَکًّا دَکًّا وَ جاءَ رَبُّکَ وَ الْمَلَکُ صَفًّا صَفًّا وَ جِی ءَ یَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ یَوْمَئِذٍ یَتَذَکَّرُ الْإِنْسانُ وَ أَنَّی لَهُ الذِّکْری) واضـح است که مراد از آمـدن خداونـد در این مورد واضح شدن قدرت خداوند در چشم افراد است زیرا آن زمـان زمین از بین رفته است و جهنم سـوزان هم آمـاده شـده است در آنجـا مردم قـدرت خداونـد را ملاحظه می کنند.

ص: ۳۱۵

المطلب الثالث: ما هو المراد من التاويل

تاويل ثلاثی مزید از آل یؤول است به معنای رجع یرجع. و تأویل به دو معنای مختلف می آید:

التأویل هو صرف ظاهر الکلام الی غیره. (وقتی می گویند کلام فلانی را تاویل کردند یعنی آن را حمل بر خلاف ظاهر کردند. تاویل به این معنا نه در قرآن است و نه در احادیث و این صرف اصطلاحی است که در میان علماء رایج است. تاویل به این معنا اگر در قرآن باشد از عظمت قرآن می کاهد یعنی خداوند متعال کلامی بگوید و ظاهر آن مخالف عقل و علم باشد و ما آن را بر خلاف ظاهر آن حمل کنیم. و به بیان دیگر در قرآن آمده است که (أَ فَلا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ کانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فیهِ اخْتِلافاً کَثیراً) (نساء / ۸۲) از این رو آنچه در قرآن است نباید در آن اختلافی باشد که ناچار شویم آن را بر خلاف ظاهر حمل کنیم.

اصولاـ یکی از اشکالات ما به عهدین این است که آن دو حاوی مطالبی است که خلاف عقل و علم است. متکلمان مسیحی برای حل این مشکل ظاهر تورات و انجیل را تاویل می کنند یعنی آن را بر خلاف ظاهر حمل می کنند و حال آنکه این کار نقص واضحی بر متن موجود عهدین است.

ان قلت: اگر در قرآن موردی نیست که مجبور شویم آن را بر خلاف ظاهر حمل کنیم پس آن همه مثال هائی که در مورد آیات متشابه زدیم که همه را بر خلاف ظاهر حمل کردیم چه می شود مثلا دست را بر قدرت حمل کردیم و هکذا.

ص: ۳۱۶

قلت: در جلسه ی قبل گفتیم که باید به سه تقسیم توجه کرد: الظهور الفردی و الظهور الجملی، الظهور التصوری و الظهور التصدیقی، الظهور المتزلزل و الظهور المستقر. ظواهری که در آیات متشابه گذشت ظواهر فردی، تصوری و متزلزل است و حال آنکه در مورد تأویل بحث ما در ظهور جملی، تصدیقی و مستقر می باشد. یعنی بعد از اینکه قبل و بعد آیات و قرائن را بررسی کردیم و به ظهور مستقر دست یافتیم دیگر محال آن ظهور را حمل بر خلاف ظاهر کنیم و در آیات قرآن موردی نیست که لازم باشد ظهور مستقر آن را حمل بر خلاف ظاهر کنیم ولی در عهدین این مورد یافت می شود. معنای دوم تاویل: تاویل در مقابل تنزیل است حدیثی داریم که در کتاب البرهان نقل شده است که امام می فرماید: (ظهره تنزیله بطنه تأویله منه ما مضی و منه ما لم یجیء تجری کما تجری الشمی و القمر) در این حدیث تأویل در مقابل تنزیل است. به این معنا که قرآن تاویلی دارد و تنزیلی، ظاهری دارد و باطنی. یعنی قرآن یکسری مصادیق روشن دارد که تنزیل قرآن است و یکسری مصادیق و مسائل مخفی و نوظهور دارد که آن تأویل است. مثلا در سوره ی مبارکه ی رعد می فرماید: (إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ) (رعد / ۷) که در روایت آمده است که رسول خدا فرمود: (أَنَا الْمُنْذِرُ وَ عَلِيٌّ الْهَادِي مِنْ بَعْدِي) (بحار الانوار، ج ۹ ص ۱۰۷) اینکه پیامبر منذر باشد و امیر مؤمنان هادی مصادیق نوظهور و تأویل آیه ی مزبور هستند و البته تأویل آیه ی شریفه منحصر به ایشان نیست و تمام ائمه و همچنین علماء با ورع هم چنین می باشند. از این رو امام باقر به نقل از رسول خدا می فرماید: (سَمِعْتُهُ يَقُولُ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَنَا الْمُنْذِرُ وَ عَلِيٌّ الْهَادِي وَ كُلُّ إِمَامٍ هَادٍ لِلْقَرْنِ الَّذِي هُوَ فِيهِ) (بحار الانوار، ج ۳۵، ص ۴۰۴، ح ۲۲) این چنین است که در روایت البرهان آمد که قرآن همچنان مانند خورشید و ماه جریان دارد و در هر زمان نورپاشی می کند.

مثلا در جنگ جمل یک طرف عائشه همسر پیامبر و طلحه و زبیر بودند (که این دو تا زمانی طولانی همراه پیامبر در جنگ ها شرکت داشتند.) از این رو مردم در انجام جنگ مردد بودند. فردی نزد امیر مؤمنان آمد و گفت شما چطور با این گروه که چنین افرادی در آن هستند جنگ می کنید. امام در جواب فرمود: (وَ إِنْ نَكَثُوا أَيْمانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فی دينِكُمْ فَقاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ) (توبه / ١٢) امیر مؤمنان این آیه را بر ناکثین در جنگ جمل تاویل برد و فرمود این آیه تا بحال مصداق نداشته است. (نور الثقلین، ج ٢، ص ١٨٩) البته واضح است که قرآن منحصر به همان مصداق نیست.

در تفسیر المیزان هم در موارد مختلفی برای آیات تأویلی ذکر می کند و واضح است که آیه منحصر به همان مصداق و یا مصدایق نمی باشد.

مجمع البیان وقتی به آیه ی (اهدنا الصراط المستقیم) می رسد چند معنا ذکر می کند و یکی از آنها را به معنای (صراط علیٌ) می داند. به این معنا که مراد از آیه همان صراط مستقیم است و صراط علی علیه السلام یکی از مصادیق آن است.

در یک کلام اگر بخواهیم قرآن را به همان مصادیق منحصر کنیم دیگر نضارت قرآن از بین می رود و در طول زمان قابل بهره برداری نیست و در بسیاری از موارد که اهل سنت به ما اشکال می کنند برای این است که معنای این کلام را متوجه نشده اند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲۶ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در کلمه ی تاویل بود این بحث را به این مناسبت ذکر کرده ایم که این لفظ در آیه ی متشابه ذکر شده است و در جلسه ی قبل دو معنا برای آن ذکر کردیم و اکنون معنای سومی برای آن مطرح می کنیم:

التعریف الثالث: تاویل به معنای بازگشت، مرجع و عاقبت چیز است و از آل یؤول به معنی رجع یرجع می باشد. رجوع در هر مورد فرق می کند به این معنا که گاه بازگشتش به امری تکوینی و خارجی است و گاه به امری معنوی و فکری.

توضیح ذلک: کلمه ی تأویل در قرآن ۱۷ بار ذکر شده است. این ۱۷ مورد به چند قسم تقسیم می شود (البته معنا در همه یکی است که همان رجوع می باشد و فقط موارد آن مختلف است):

تأویل در مورد خواب: (۸ آیه در قرآن است که در آن کلمه ی تأویل آمده و همه در موردخواب است: سوره ی یوسف / ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۰، ۴۴، ۱۰۰ و ۱۰۱) تأویل در مورد عمل مبهم: (سوره ی کهف / ۷۸ و ۸۲) که جناب خضر عمل مبهمی انجام داد و کشتی را سوراخ کرد و در عمل بعدی جوانی را کشت و سپس به دهکده ای که از آنها استقبال نکردند رفت و دیواری را تعمیر کرد که در قرآن در این مورد آمده است: (تَأْويلُ ما لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً) (کهف / ۸۲) به معنای نتیجه ی عمل: (نساء / ۵۹) و (اسراء / ۳۵) مثلا می فرماید: (وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ إِذا كِلْتُمْ وَ زِنُوا بِالْقِسْطاسِ الْمُسْتَقيمِ ذلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْويلًا) (اسراء / ۳۵) به معنای تأویل همه ی قرآن (و نه فقط تأویل متشابه) (اعراف / ۵۳) که در این آیه دو بار لفظ تاویل ذکر شده است و (یونس / ۳۹) تأویل متشابه که در سوره ی آل عمران آیه ی ۷ دو بار ذکر شده است.

ص: ۳۱۹

برای فهم معنای تأویل در قران باید این هفده مورد را بررسی کرد که البته همه معنای واحدی دارند که همان رجوع است و فقط به پنج دسته تقسیم می شوند.

اما القسم الاول: که مراد تأویل در مورد خواب است. از این آیات متوجه می شویم که خواب یک ظاهری دارد و یک حقیقت و واقعیتی و معبر کسی است که بتواند این ظاهر را به معانی حقیقی اش ارجاع دهد.

خواب ها بر چند نوع است:

قسمی از آن اضغاث احلام است و بدلیل دغدغه های فکری بوجود می آید. قسمی از آن عین واقعیت است و دیگر تأویلی ندارد زیرا خودش همان واقعیت است. قسمی که واقعیتی در خواب دیده می شود ولی هنگام بیدار شدن به قول شیخ الرئیس قوه ی مخیله در این خواب تصرف می کند و مقداری از واقع را محو می کند این خواب تعبیر دارد و معبر خوب آن زوائد را حذف کرده و واقع را مشخص می کند. مثلا حضرت یوسف دیده بود که یازده برادر و پدر و مادر بر او سجده کرده بودند ولی هنگام بیدار شدن قوه ی مخیله ی او موجب شد که پدر و مادر را به صورت شمس و قمر و یازده برادر را به شکل

کوکب ببینـد. حضـرت یوسف از قـدرت تعبیر رؤیـا برخوردار بود. کـل هشت موردی که مربوط به این نوع از تأویـل است به معنای ارجاع به واقعیت خارجی و تکوین است مثلا خواب حضـرت یوسف سـرآخر در واقع محقق شد و ابوین و برادران او بر او سجده کردند. و خلاصه آنکه تأویل در این مورد به این معنا است که این خواب را به واقع خود ارجاع دهد و برگرداند.

ص: ۳۲۰

القسم الثانی: در مورد عمل مبهم که زننده هم است مانند سه عمل مزبور در مورد حضرت خضر که وقتی تأویل آن را بیان فرمود یعنی این عمل مبهم را به واقع آن بر گرداند مثلا در مورد سوراخ کردن کشتی گفت که واقع این امر مبهم این بود که ملکی بود که همه ی کشتی ها را غصب می کرد و وقتی دید این سوراخ است از آن صرف نظر کرد و این به نفع مالک کشتی شد. این هم از باب ارجاع به واقعیت است.

نکته: در آیات سوره ی کهف که در مورد قضیه ی حضرت موسی و خضر است گاه حضرت خضر عمل به خداوند نسبت می دهد مانند: (فَأَرادَ رَبُّکَ أَنْ یَبْلُغا أَشُدَّهُما وَ یَسْتَخْرِجا کَنزَهُما رَحْمَةً مِنْ رَبِّکَ وَ ما فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْری) (کهف / ۸۲) و گاه عمل را به خودش نسبت می دهد مانند (أَمَّا السَّفینَةُ فَکانَتْ لِمَساکینَ یَعْمَلُونَ فِی الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعیبَها وَ کانَ وَراءَهُمْ مَلِکٌ یَأْخُذُ کُلَّ سَفینَةٍ غَصْباً) (کهف / ۷۹)

وجه آن این است که در حقیقت همه به اذن خداوند بوده است و همه ی آن اعمال به مصلحت بوده است ولی چون شایسته نیست اعمال بد را به خداوند نسبت بدهند در آنجا که ظاهر عمل عیب و نقص است ادب اقتضاء می کند که آن را به خداوند نسبت ندهند و این مانند سوراخ کردن کشتی است ولی در مورد تعمیر دیوار عمل خوب و پسندیده است و آن را می توان مستقیما به خداوند نسبت داد.

القسم الثالث: مواردی که تأویل به معنای عاقبت یک عمل است. مثلا قرآن دستوری صادر می کند بعد می فرماید: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا أَطیعُوا اللَّهَ وَ أَطیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فی شَیْ ءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ ذلِکَ خَیْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْویلًا) (نساء / ۵۹) تأویل در اینجا به معنای مصلحت و عاقبت عمل است یعنی مرجع، خدا و رسول و اولی الامر هستند و سیوطی در تفسیر جلالین می گوید: (ای احسن عاقبه.) بنابراین تاویل در اینجا هم به معنای عاقبت و سرانجام است یعنی ارجاع به خدا و پیغمبر و اولی الامر و هکذا آیه ی مبارکه ی سوره ی اسراء (وَ أَوْفُوا الْکَیْلَ إِذا کِلْتُمْ وَ زِنُوا بِالْقِسْطاسِ الْمُسْتَقیمِ ذلِکَ خَیْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْویلًا) (اسراء / ۳۵) یعنی هنگام کیل کردن، کیل را پر کنید و با ترازوی صحیح وزن کنید که این امر عاقبت خوبی دارد یعنی بازگشت این عمل به خیر و صلاح و عاقبت نیکو است. البته ارجاع این قسم دیگر به تکوین نیست بلکه به تشریع است.

ص: ۳۲۱

بله هرچند تاویل در اینجا از باب ارجاع به تشریع است ولی وقتی به مقام عمل وارد می شود موقعیت خارجی پیدا می کند. از این رو در این آیات باید گفت که مرحله ی اول آنها تشریع است و مرحله ی دوم آنها تکوین می باشد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۲۷ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مورد موارد استعمال تأویل در قرآن بود و گفتیم که معنای سوم آن این است که به معنای رجوع باشد. مجموع آیات را بررسی کردیم و گفتیم که در قرآن در هفده مورد لفظ تاویل ذکر شده است که همه به معنای (رجوع) می باشد و گاه مراد از آن رجوع به واقعیت و تکوین است و گاه مراد رجوع به فکر و ذهن و تشریع سپس این هفده آیه را به پنج قسم تقسیم کردیم و اکنون به بیان قسم چهارم می پردازیم:

القسم الرابع: تأویل تمام قرآن (نه خصوص متشابهات): آیاتی است که به معنای این است که مجموع آیات قرآن تاویل دارد: (وَ لَقَدْ جِئْناهُمْ بِكِتابٍ فَصَّلْناهُ عَلى عِلْمٍ هُدىً وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتي تَأْويلُه يَقُولُ الَّذينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جاءَتْ رُسُلُ رَبِّنا بِالْحَقِّ) (اعراف / ۵۲ و ۵۳)

(هل ینظرون الا تاویله) یعنی در انتظار تاویل قرآن هستند. از این آیه برداشت می شود که همه ی مشرکین در انتظار تأویل همه ی قرآن بودند و خداوند می فرماید عجله نکنید در روز قیامت تاویل همه ی قرآن ظاهر می شود و آن موقع مشرکین پشیمان می شوند. این تاویل به این معنا است که حقائق نورانی قرآن که در این جهان برای ما به شکل علم حصولی است در آن جهان به شکل علم حضوری و وجود عینی تجلی پیدا می کند یعنی اعراف، بهشت و جهنم، صراط، و امثال آن را می بینند. همان طور که خداوند در سوره ی ق می فرماید: (لَقَدْ كُنْتَ في غَفْلَةٍ مِنْ هذا فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَديدٌ) (ق / ۲۲) یعنی در آن روز پرده ها کنار می رود و چشم های تو تیز بین می شود و حقیقت قرآن واضح می شود. تأویل در اینجا هم به معنای ارجاع قرآن به واقعیت خودش است.

ص: ۳۲۲

القسم الخامس: تأویل متشابه که در سوره ی آل عمران آیه ی ۷ دو بار ذکر شده است. در این دو مورد خداوند برای آیات متشابه قائل به تأویل است نه برای محکمات. (هُوَ الَّذي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْويلِهِ وَ ما يَعْلَمُ تَأْويلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) (آل عمران / ۷)

مراد این آیه این است که آیات قرآن دو نوع است یکی محکم است که معنا و ظهورش پایدار و مستحکم است ولی یک سری ایات ظهوری فردی، متزلزل و تصوری دارند که این آیه مستمسک دست فتنه جویان می شود و حال آنکه باید آن را به محکمات ارجاع دهند.

مثلا افرادی که قائل به جبر هستند با تمسک به یکسری از آن آیات متشابه برای خود دلیل تراشی می کنند.

البته مخفی نماند که قائلین به جبر کسانی هستند که می خواهند در مقام عمل آزاد باشند و هر کار خواستند بکنند از این رو به جبر روی می آورند که بگویند هر چه ما انجام می دهیم را خدا خواسته است ایشان برای این کار به این آیه تمسک می کنند (فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدى مَنْ يَشاء) (فاطر / ۸)

ما می گوئیم که بله خداوند است که افراد را هدایت می کند ولی کسی را هدایت می کند که خودش با اختیار راه خوب را انتخاب کرده باشد و اگر کسی به سوء اختیارش راه ناپسند را انتخاب کند خداوند او را هدایت نمی کند که نتیجه ی آن اضلال فرد است.

ص: ۳۲۳

حال اگر ما به آیات محکم مراجعه کنیم می بینیم خداوند می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ لا یَسْتَحْیی أَنْ یَضْرِبَ مَثَلاً ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها فَأَمَّا الَّذینَ آمَنُوا فَیَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَ أَمَّا الَّذینَ کَفَرُوا فَیَقُولُونَ ما ذا أَرادَ اللَّهُ بِهذا مَثَلاً یُضِلُّ بِهِ کَثیراً وَ یَهْدی بِهِ کَثیراً وَ ما یُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفاسِقینَ) (بقره / ۲۶)

از این رو اگر خداوند کسی را گمراه می کند به دلیل این است که عامل ضلالت در آن فرد وجود دارد یعنی در نهاد او فسق وجود دارد (فسق به معنای خروج از طاعت خداوند است) و همین موجب می شود بهترین مثل ها موجب عدم هدایت آنها شود و همین عدم هدایت که امری است عدمی عبارت از اضلال است و آن هم تابع عاملی است که در خود فرد است که عبارت از فسق می باشد.

همچنین خداوند در سوره ی انعام می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الظَّالِمینَ) (انعام / ۱۴۴) که در آن خداوند تعبیر به عدم هدایت کرده است که همان اضلال می باشد و این بدلیل وجود ظلم در ضمیر فرد است.

همچنین خداوند می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ یُضِلُّ مَنْ یَشاءُ وَ یَهْدی إِلَیْهِ مَنْ أَنابَ) (رعد / ۲۷) یعنی خداوند کسی را که به سوی او رجوع کند هدایت می کند و هر کس را که به سوی او بر نگردد هدایت نمی شود و این همان اضلال است و آن فرد دیگر به سوی بهشت هدایت نمی شود.

این آیات همه محکماتی هستند که باید (یضل من یشاء و یهدی من یشاء) را به آنها برگرداند و کلام مجبره را از بین برد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۲۸ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مورد موارد استعمال تأویل در قرآن بود و گفتیم که معنای سوم آن این است که به معنای رجوع باشد. مجموع آیات را بررسی کردیم و گفتیم که در قرآن در هفده مورد لفظ ذکر شده است که همه به همان معنای رجوع است که گاه مراد از آن رجوع به واقعیت و تکوین است و گاه مراد رجوع به فکر و ذهن.

سپس این هفده آیه را به پنج قسم تقسیم کردیم و در قسم پنجم گفتیم که مراد از تأویل آیات متشابه است که باید آنها را به آیات محکم ارجاع داد و حمل کرد.

مثلا در آیه ی سوره ی حدید آمده است: (وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ) (حدید / ۴) مراد از (مع) در این آیه معیت مکانی نیست بلکه مراد معیت قیومی است به این معنا که در عین اینکه خداوند مستقل است و در وجود ما حلول نکرده است ولی وجود ما قائم به وجود اوست. مانند تصویری که در ذهن ما ترسیم می شود که آن تصویر قائم به نفس ماست و به محض اینکه نفس غفلت کند آن تصویر از بین می رود. همانطور که قوام آن تصویر به نفس است وجود ما هم وابسته به خداوند است.

در آیه ی دیگر آمده است: (أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سادِسُهُمْ وَ لا أَدْنى مِنْ ذلِكَ وَ لا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ ما كانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِما عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْ ءٍ عَلِيمٌ) (مجادله / ۷)

ص: ۳۲۵

این معیت هم به معنای معیت مکانی نیست بلکه مراد از آن معیت قیومی است و به معنای نسبت معنای حرفی به معنای اسمی است.

در مقابل ما گروهی قائل هستند که خداوند تختی دارد در عالم بالا و بر روی عرش و تخت خود تکیه کرده است و از آن بالا اعمال بندگان را تحت نظر دارد بدلیل (الرحمان علی العرش استوی) (طه / ۵)

در جواب می گوئیم که این آیه را که چند بار با الفاظ مختلف در قرآن تکرار شده است را باید با آیات (و هو معکم) با هم معنا کنیم زیرا اگر بر روی تخت است دیگر معکم با موجودات بر او صدق نمی کند.

از طرفی دیگر خداوند در سوره ی رعد می فرماید: (اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّماواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآياتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ) (رعد / ۲)

در این آیه اگر مراد از (استوی علی العرش) این باشد که خداوند بر روی تخت نشسته است معنای آیه خراب می شود زیرا اول می فرماید: او آسمان ها را بدون عمودی برافراشته است و بعد می گوید که خورشید و ماه را مسخر کرده است و ... حال

معنا نـدارد که وسط بیان کردن این قـدرت الهی بگویـد سـپس روی تخت نشـست. تمام فقرات جمله باید با هم تناسب داشـته باشد و همین قرینه بر این است که (استوی) به معنای استولی است و استیلاء بر عرش هم کنایه از قدرت است.

ص: ۳۲۶

شیخ مفید در کتاب تصحیح الاعتقاد، اشعاری را ذکر می کند که در آن استوی به معنای استولی است و به شعر زیر مثال می زند.

و اذا استوی بشر علی العراق من غیر حرب و دم مهراق

یعنی وقتی بشر بر عراق مستولی شد.

مضافا بر اینکه کنایات در زبان عرب بسیار است. با این بیان خداوند در این آیه می فرماید که بنی بشر تصور نکنند که خداوند بعد از خلق کائنات خسته شده و امور آنها را به خود آنها واگذار کرده است بلکه همان خداوندی که فقط خودش آنها را خلق کرده است (توحید در خالقیت) خود او تدبیر امور آنها را عهده دار شده است (توحید در تدبیر).

این آیه را هم باید به محکمات حمل کنیم که همان (و هو معکم اینما کنتم) است.

مثال دیگر: در سوره ی مبارکه ی قیامت می خوانیم: (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلى رَبِّها ناظِرَه) (قیامه / ۲۲ و ۲۳) یعنی در روز قیامت چشمهائی است خندان و متبسم که به سوی خداوند می نگرند.

مجسمه می گویند که خداوند نعوذ بالله جسم است و در نقطه ای است که می توان به او نگریست.

این از آیات متشابه است و قرینه بر اینکه خدا را نمی شود دید این است که اولا در این آیه دیدن به (وجوه) نسبت داده شده است نه به عیون و حال آنکه اگر قرار بود خداوند را دید باید او را با چشم دید نه با لب و دهان و کل صورت. از این رو مراد از نظارت دیدن نیست.

شاهد دیگر این است که این دو آیه با دو آیه ی بعدش لف و نشر مرتب است: (وَ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ باسِرَةٌ تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَه) (قیامه / ۲۴ / ۲۵) یعنی چهره هائی در آن روز عبوس و در هم کشیده است زیرا می دانند عذاب کمرشکنی در انتظار آنهاست. در این چهار آیه عبارت (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ) در مقابل (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ باسِرَةٌ) است و آیه ی (إِلى رَبِّها ناظِرَه) در مقابل (تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَه) بنابراین به قرینه ی تقابل، معنای (الی ربها ناظره) باید ضد (ان یفعل بها فاقره) باشد یعنی این منتظر عذاب است در نتیجه وجوه ناضره هم منتظر رحمت خداوند هستند. و مراد از نظارت به خداوند کنایه از در انتظار رحمت بودن است.

در عرب اگر بگویند فلانی به دست فلان کس می نگرد یعنی منتظر است که آن فرد به او چیزی بدهد. اگر نظارت را به معنای دیدن با چشم بدانیم دیگر تناسب این چهار آیه از بین می رود.

کشاف در تفسیر خود اشعاری ذکر می کند که در آن این کلمه کنایه از انتظار رحمت است او می گوید در تابستانی گرم دیدم که گدائی به مردم می گوید: نویظراتی الیکم ثم الی الله: یعنی دو چشم من به سوی خدا و بعد به سوی شما مردم است. کنایه از اینکه منتظر عنایت و رحمتی است.

تم الکلام فی معنی التأویل

نکته ی دیگر در آیه ی سوره ی آل عمران این است که در آن عبارت (و الراسخون فی العلم) عطف به الله است یعنی تاویل آن را خداوند و راسخون در علم می دانند: (وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَ ما يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبابِ) (آل عمران / ۷) و الا اگر بگوئیم که تاویلش را فقط خداوند می داند این اشکال پیش می آید که چرا خداوند می فرماید و (الراسخون فی العلم یقولون آمنا) و حال آنکه اگر مراد از راسخون کسانی باشند که ایمان آورده اند می بایست می فرمود: و الراسخون فی الایمان یقولون آمنا. تناسب حکم و موضوع (اینکه راسخون با علم آمده است) ایجاب می کند که قائل شویم که آنها علم تاویل را بلد هستند که همان ارجاع متشابهات به محکمات است و می گویند که همه از نزد خداوند است.

بله در روایات ما راسخون فی العلم به ائمه تاویل شده است و این از باب بیان مصداق اتم است و الا علماء اسلام هم جزو راسخون در علم هستند حتی در بعضی از آیات این واژه بر علماء یهود هم تطبیق شده است یعنی کسانی که در علم قدمی پابرجا و راسخ دارند.

من هنا یعلم که قرآن از اول تا آخر امری است مبین و چیزی در قرآن وجود ندارد که مبهم باشد و حتی متشابه هم با برگرداندن به محکمات مبین و واضح می شوند.

مثال سوم: (وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ) (الرحمن / ۲۷) مجمسه گفته اند که خداوند صورت دارد و حال آنکه وجه در آیه به معنای ذات حق تعالی است. دلیل آن این است که هرچند در این آیه ی فوق (ذو الجلال و الاکرام) بدل آز وجه است زیرا (ذو) مرفوع است و (وجه) هم مرفوع است. ولی در آیه ی آخر سوره ی الرحمن می خوانیم: (وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذی الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ) که (ذی الجلال و الاکرام) صفت خود رب است که مجرور آمده است از این رو مراد از وجه خود رب است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۸ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

محقق خراسانی در کفایه در ابتدا مقدمه دارد که در آن سیزده مطلب را بحث کرده است و سپس کفایه را با ذکر هشت مقصد و یک خاتمه به آخر رسانده است. ما هم به تبع کفایه اینک به مقصد ششم وارد می شویم فنقول:

المقصد السادس فی الحجج و الامارات

ص: ۳۲۹

محقق خراسانی در این مقصد پنج موضوع را مطرح کرده است که عبارت اند از از:

حجیت ظواهر

حجیت قول لغوی

حجیت اجماع منقول

حجیت شهرت

حجیت خبر واحد

بعد به مناسبتی دلیل انسداد را مطرح می کند.

باید توجه داشت که اصول، مقدمه ی فقه است و ما معتقدیم ادله ی شرعیه چهار تا است (و ابن ادریس این را در سرائر برای اولین بار مطرح کرده است) که عبارتند از: کتاب، سنت اجماع و عقل.

شایسته بود که محقق خراسانی و شیخ انصاری (و سایر مقررین) ابتدا این چهار مورد را بحث می کردند ولی ظاهرا ایشان این بحثها را با هم ادغام کرده اند زیرا آنجا که از حجیت ظواهر بحث می کنند حجیت کتاب را هم داخل می کنند و یا مثلا اگر از حجیت خبر واحد بحث می کنند حجیت سنت را هم در آن ادغام کرده اند و یا در بحث اجماع منقول، اجماع محصل را هم ذکر می کنند و در حجیت قطع (که محقق خراسانی در فصلی به آن می پردازد) حجیت عقل را هم داخل کرده اند. ولی به هر حال این سبک از لحاظ تدریسی صحیح نیست و حق این بود که برای هر یک از آن ادله ی چهار گانه بابی جداگانه باز می کردند و شایسته نبود که این اصول را در بحث های دیگر ادغام کنند.

بله میرزای قمی در قوانین همه ی این چهار اصل را جداگانه بحث کرده است و صاحب فصول هم چنین عمل کرده است حال نمی دانیم چرا شیخ و محقق خراسانی راه میرزا را ادامه ندادند. حضرت امام هم طریق شیخ را اتخاذ کرده است.

ص: ۳۳۰

ثم نقول: شیخ در فرائد می گوید: اعلم أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعی، فإمّا أن يحصل له القطع أو الظنّ أو الشكّ. و قاطع به قطعش عمل می کند و کسی که ظن دارد هم اگر ظنش حجت باشد طبق آن عمل می کند و شاک هم باید در مقام عمل به اصول عملیه مراجعه کند که عبارتند از برائت، اشتغال، تخییر و استصحاب.

بر عبارت مرحوم شیخ سه اشکال وارده شده است و خلاصه ی این است که گاه بر کلمه ی (مکلف) اشکال کرده اند و گاه بر حکم شرعی، و گاه بر تثلیث شیخ.

اما الاشکال الاول: شیخ فرموده است: اعلم أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعی...

مستشکل می گوید که این کار، کار مکلف نیست بلکه عملی است که بر مجتهد واقع می شود زیرا مجتهد است که وارد دریای فقه می شود و احکام را استخراج می کند و هنگام التفات با حکم شرعی یکی از آن حالات ثلاث برایش پیش می آید. مکلف فقط تقلید می کند و کاری به این موشکافی ها ندارد.

اما الاشکال الثانی: مراد از حکم شرعی چیست آیا مراد از آن فعلی است یا حکم انشائی. حکم انشائی آن است که شارع آن را انشاء کرده است ولی هنوز به مکلفین ابلاغ نفرموده است مانند بعضی از احکام که نزد امام زمان است که هرچند تشریع شده است ولی هنوز به مردم بیان نشده است و یا اینکه حتی به مردم بیان هم شده است ولی امویان و عباسیان اجازه ی وصول به مردم را ندادند و امثال آن. در کلام شیخ باید مراد ایشان حکم فعلی باشد زیرا فقط در حکم فعلی آن سه تقسیم وارد می شود که گاه فرد قاطع است و گاه ظان و شاک. این تقسیمات سه گانه در حکم انشائی هرگز جاری نمی باشد. از این رو حق این بود که شیخ قید فعلی را هم ذکر می کرد.

ص: ۳۳۱

اما الاشکال الثالث: شیخ قائل است که فرد گاه قاطع است و گاه ظان و شاک. این تقسیم ثلاثی صحیح نیست بلکه باید ثنائی باشد به این معنا که اگر مراد ما از حکم اعم از واقعی و ظاهری باشد. تثلیث از بین می رود. زیرا کسی که به حکم ظن دارد ظن او از دو حالت خالی نیست: یا دلیلی بر حجیتش وجود دارد و یا ندارد اگر وجود دارد او دیگر ظان نیست بلکه قاطع است زیرا قطع دارد که حکم ظاهری هم همین است و اگر دلیلی بر حجیتش قائم نشده است حکم او مانند حکم شاک است. از این رو ظنی در مورد حکم ظاهری وجود ندارد زیرا ظن اگر دلیل بر حجیت دارد همان قطع است و الا همان شک است.

البته اشکالاتی را که بر این عبارت شیخ وارد کرده اند زیاد است ولی ما سه اشکال مهم را مطرح کردیم.

این اشکالات را می توان تا حدی جواب داد ولی ما در مقام جواب از آنها نیست فقط می گوئیم که محقق خراسانی در مقام دفاع از شیخ کلامی دارد که صحیح نیست:

او می گوید که می شود تقسیم ثلاثی را درست کرد ولی باید چنین گفت: اما ان یحصل له القطع او لا و علی الثانی اما ان یقوم دلیل معتبر علی حجیته که در این صورت به همان دلیل عمل می کنیم و الا به اصول عملیه عمل می کنیم.

یلاحظ علیه: همان اشکالی که بر شیخ وارد است بر محقق خراسانی هم وارد می باشد زیرا ایشان که می گوید: (و علی الثانی اما ان یقوم دلیل معتبر علی حجیته) در جواب آن می گوئیم: اگر دلیل معتبری برای فرد ظان اقامه شود آن فرد دیگر ظان نیست بلکه قاطع است (البته قاطع به حکم ظاهری) و همان اشکال دوباره عود می کند.

بله برای تصحیح کلام شیخ باید بگوئیم که مراد ایشان از حکم فقط حکم واقعی است نه ظاهری زیرا در حکم واقعی کسی که ظن دارد و دلیل بر حجیت هم دارد یقینا به حکم واقعی قطع ندارد بلکه ظن دارد.

البته می توان از تثلیث شیخ به شکل دیگری هم دفاع کرد و آن اینکه شیخ طبیعت موضوع را مطرح کرده است و آن این است که انسان متفکر به هر موضوعی که ملتفت می شود سه حالت برایش پیش می آید: گاه قاطع است و گاه ظان و یا شاک مثلا هنگام مواجهه با آب کر گاه مطمئن هستیم که کر است و گاه ظان و گاه شاک. شیخ هم طبیعت مجتهد را مطالعه کرده است و واضح است که او هنگام التفات به حکم شرعی یکی از آن حالات ثلاث برایش پیش می آید.

از اشکال اول هم توان جواب داد که مکلف خود هنگام التفات این سه حالت را دارد ولی مجتهد از طرف مقلد وکالت دارد که خودش حکم شرعی را از طرف او بررسی کند البته نقض و ابرام در این اشکالات بسیار است و می توان برای بررسی بیشتر به حواشی مراجعه کرد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۹ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

در جلسه ی قبل تعریفی از شیخ انصاری را نقل کردیم که به آن تعریف اشکالاتی وارد شده بود محقق خراسانی ابتدا در مقام تصحیح کلام شیخ بر آمد که گفتیم بر خود کلام ایشان هم همان اشکالات مترتب است.

سپس محقق خراسانی تقسیم دیگری را ارائه می کند که در آن اشکالاتی که به شیخ شده است را تا حدی از بین ببرد. در ضمن تقسیم ثلاثی شیخ را ثنائی می کند. ایشان در تصحیح تعریف شیخ این عبارت را نقل می کند: و اعلم إنّ البالغ الذی وضع علیه القلم إذا التفت إلی حکم فعلی واقعی أو ظاهری متعلّق به أو بمقلّدیه، فإمّا أن یحصل له القطع به أو لا. وعلی الثانی لابدّمن انتهائه إلی ما استقلّبه العقل من اتباع الظن لو حصل له و قد تمت مقدمات الانسداد علی تقدیر الحکومه و إلاّ فالرجوع إلی الأُصول العقلیه من البراءه والاشتغال والتخییر.

ص: ۳۳۳

توضیح ابتدائی کلام ایشان این است که اولا بر هر بالغی قلم وضع نشده است نیست زیرا مثلا قلم از مجنون برداشته شده است از این رو ایشان می فرماید: البالغ الذی وضع علیه القلم.

برای فهم ادامه ی کلام محقق خراسانی و اینکه چگونه اشکالاتی که به شیخ شده است را در عبارت خود حل کرده است باید دو مقدمه را ذکر کنیم:

المقدمه الاولی: در بیان اصول شرعیه و عقلیه

الاصول علی قسمین:

اصول شرعیه: مانند برائت شرعی (رفع عن امتی تسعه) یا اشتغال شرعی (اگر داشته باشیم) و استصحاب و تخییر شرعی. محقق خراسانی در همه ی این اصول شرعیه معتقد به جعل مؤدی است. یعنی او معتقد است که اگر اماره بر چیزی قائم شود مانند جائی که خبر واحد حکمی شرعی را به ما خبر دهد و یا بر اساس استصحاب حکم شرعی را در موردی بیابیم یا حکم واقعی هم با مؤدای این امارات و اصول شرعیه مطابق است یا نه اگر مطابق باشد فهو المطلوب ولی اگر مطابق نباشد شارع مقدس مطابق آن حکمی شرعی جعل می کند ولی این حکم شرعی ظاهری است نه واقعی. و به بیان دیگر شارع مقدس حکمی دارد واقعی که در لوح محفوظ است و یک حکم ظاهری دارد که در امارات و اصول است. اصول عقلیه: در مقابل اصول شرعیه یک نوع معذرات داریم که در آنها جعل مؤدائی وجود ندارد ولی ما اگر مطابق آنها عمل کنیم نزد خدوند معذور هستیم زیرا این اصول بین ما و خدا حجت است مانند عقاب بلا بیان (برائت عقلی) که جعل شرعی ندارد اگر طبق آن عمل کنیم و واقع هم مخالف با آن باشد روز قیامت ما را مؤاخذه نمی کنند. هکذا تخییر عقلی و اشتغال عقلی

خلاصه آنکه نتیجه ی اصول شرعیه جعل مؤدی و رسیدن به حکم ظاهری است (اگر مؤدای اماره با واقع مخالف باشد) ولی نتیجه ی معذرات عذر تراشی است.

المقدمه الثانیه: اگر به انسداد قائل شویم و بگوئیم که در زمان غیبت دست ما از امام کوتاه است و در نتیجه به احکام واقعی دسترسی نداریم از این رو ظنون برای ما حجت اند و به هر ظنی می توان عمل کرد، این بحث مطرح می شود که اگر انسداد قابل قبول باشد لازمه و نتیجه اش اش آیا این است که ظن از باب کشف حجت است یا اینکه ظن از باب حکومت حجت می باشد.

محقق خراسانی در جلد اول در مقدمه ی کفایه در امر اول به آن اشاره کرده است.

اینکه ظن از باب کشف حجت باشد به این معنا است که با قبول انسداد می دانیم که راه علم بسته است و از آن طرف مطمئن هستیم که شارع مکلف را یله و رها نکرده است پس کشف می کنیم که قطعا حال که راه علم را بسته است ظن را بر ما حجت کرده است.

در مقابل ولی عده ای می گویند که نتیجه ی دلیل انسداد کشف از حجیت ظن نیست بلکه از حکومت کشف می کند یعنی عقل می گوید حال که راه علم بسته است و سه راه در مقابل است (ظن شک و وهم) عاقل ارجح را می گیرد و فرد باید به ظن عمل کند.

با توجه به بیان فوق اگر قائل به کشف شدیم ظن انسدادی در بخش امارات یا اصول شرعیه داخل می شود زیرا از باب جعل مؤدی است ولی اگر بگوئیم که استقلال عقل بر آن است در تحت معذرات داخل می شود.

اذا علمت هاتین المقدمتین کلام محقق خراسانی واضح می شود: ایشان با عبارت فوق هر سه اشکالی که به شیخ شده است را جواب می دهد:

اشکال اول به شیخ این بود که این بحث ها مربوط به مجتهد است نه به مقلد ولی محقق خراسانی در عبارت خود به این نکته توجه داشته و می گوید: (و اعلم ان البالغ الذی وضع علیه القلم اذا التفت الی حکم شرعی فعلی او ظاهری متعلق به او بمقلدیه ...

و البته باید مکلف هم اضافه شود زیرا گاه مجتهد احکامی را استخراج می کند که اصلا ارتباطی به خود او ندارد زیرا مسائلی مانند حیض و نفاس فقط مربوط به مقلدین است.

و اما اشکال دوم به شیخ این بود که این احکام مربوط به احکام فعلیه است نه انشائیه زیرا احکام انشائیه یا نزد معصوم است و یا بیان شده ولی به دست ما نرسیده است. محقق خراسانی با بیان فوق این اشکال را دفع کرد زیرا می گوید: اذا التفت الی حکم فعلی واقعی او ظاهری ...

و اما اشکال سوم که اشکال به تثلیث شیخ بود محقق خراسانی در اینجا قائل به ثنائی است به این معنا که احکام شرعی یا در آن جعل مؤدی است و یا تعذیر. آنها که جعل مؤدی می کند همه داخل در تحت قطع هستند زیرا او متعلق قطع را اعم از واقعی و ظاهری می داند؛ قطع به حکم واقعی در مواردی است که می دانیم حکم فعلی واقعی را کشف کرده ایم و در حکم ظاهری جائی است که شارع مطابق ظن جعل مؤدی کند و در نوع دوم که همان جعل تعذیر است مانند ظن بر حکومت و اصول عقلیه در همه ی آنها ظن بر قوت خود باقی است.

ص: ۳۳۶

یلاحظ علی ما ذکره المحقق الخراسانی:

اولا: بشر در تمام موضوعاتی که وارد می شود حتی در مسائل غیر شرعی مانند مسائل علمی و عرفی سه حالتی که شیخ مطرح کرده است برایش پیش می آید که گاهی قاطع است و گاه ظان است و گاه شاک به این معنا که گاه مطمئن است و گاه ترجیح می دهد و گاه دودل باقی می ماند.

ثانیا: محقق خراسانی اموری را که در آینده باید بحث کند الان مسلم گرفته است مثلا اینکه آیا مطابق امارات، مؤدی نیز جعل می شود یا نه و یا اینکه بنا بر انسداد قائل به کشف هستیم و یا حکومت هر دو باید بعدا بحث شود نه اینکه آنها را مسلم گرفته در این مقام از آن استفاده کند.

ثالثا: اصل اینکه در دنیا دو حکم است یکی واقعی و یکی ظاهری صرف پندار و تصور است زیرا شارع مقدس یک حکم بیشتر ندارد و آن حکم واقعی است و ما قائل هستیم که هرگز جعل حجیت مطابق با جعل مؤدی نیست و اگر شارع می فرماید به خبر واحد عمل کنید فقط می فرماید که خبر واحد حجت است و فرد اگر طبق آن عمل کند کافی است ولی این بدین معنا نیست که شارع مطابق خبر واحدی که خلاف واقع است حکمی ظاهری هم جعل کند. و یا مثلا در عرف، اربابی به عبدش می گوید که به حرف مهندس گوش کند حال اگر آن مهندس اشتباه کند عبد نزد ارباب می گوید که شما گفتید که به حرف آن مهندس گوش کن و من هم چنین کردم. در اینجا عبد مقصر شناخته نمی شود و این موجب می شود که نزد ارباب معذور باشد ولی هرگز جعل مؤدی ای وجود ندارد و ارباب مطابق نظر غلط مهندس نظری ظاهری جعل نمی کند.

بله در دو جا می توانیم بگوئیم که لسان حکم ظاهری از باب جعل حکم است:

کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر یعنی هرچیزی که مشکوک الطهاره و النجاسه است طاهر است

دومی در کل شیء حلال است که ظاهر آن این است که شارع مقدس در آن جعل حلیت می کند

اگر این دو را کنار بگذاریم اصلا حکم ظاهری وجود ندارد تا بگوئیم در همه جا به حکم قاطع هستم و قطع ما گاه به حکم واقعی است و گاه به حکم ظاهری زیرا گفتیم و قول ثقه در خبر واحد و امثال آن جعل حکم ظاهری نمی کند و آنها صرفا طریق به واقع هستند که اگر به واقع منتهی شدند همان واقع حجت است و اگر به واقع نرسند صرف عذر هستند زیرا شارع به ما اجازه داده است به این ظنون عمل کنیم.

خلاصه اینکه تثلیث شیخ از تقسیم ثنائی محقق خراسانی بهتر است.

بقی هنا کلیمه: اصول اربعه عبارت است از برائت، اشتغال، تخییر و استصحاب. اینها اصول عامه هستند و در تمام ابواب فقه جاری است و منحصر به همین چهار مورد هستند و ما با استقراء به این رسیدیم که ما زادبر آنها وجود ندارد.

در مقابل آنها اصول اربعه ی اختصاصی داریم که مربوط به یک باب خاص است مانند اصاله الطهاره و امثال آن و ان شاء الله فردا در تعریف اصول اربعه و مجاری آن نکاتی را متعرض می شویم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۰ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۱۰

ص: ۳۳۸

.Your browser does not support the audio tag

در جلسات قبل گفتیم که مجتهـد گاه قاطع به حکم است، گاه ظان و گاه شاک. در مقابل محقق خراسانی قائل بود که مجتهد یـا قاطع به حکم است و یا شاک زیرا او معتقـد بود که مراد از حکم اعم از ظاهری و واقعی است و قائل بود که امارات و حتی اصول عملیه ی شـرعیه داخـل در قطع است زیرا ایشان قائل به جعل مؤدی بود و عقیـده داشت که شارع مقـدس طبق امارات و اصول جعل حکم می کنـد و بنابراین کلیه ی ظنون که دلیل بر آن اقامه شـده بود ماننـد امارات، اجماع و... همه داخل در قطع می شوند. اگر مجتهد قاطع نبود شاک است که باید به معذرهای عمل کند که عبارت بود به برائت، اشـتغال و تخییر عقلی. در مورد ظن انسـدادی نیز قائل بود که دو احتمال دارد: اگر قائل به کشف شویم داخل در امارات است ولی اگر قائل به حکومت شویم جزء معذرات است.

ما هم در خاتمه نظریه ی شیخ را ترجیح دادیم و گفتیم قول به جعل مؤدی کلام صحیحی نیست.

سپس این بحث مطرح می شود که اصول عملیه ی به حکم اسـتقراء، چهـار اصـل است و بایـد جایگـاه و محـل اجرای آنهـا را کاملا شـناخت. به عقیده ی شیخ هرچند تعداد اصول به حکم استقراء چهار اصل است ولی مجارای آنها عقلانی است و حصر آنهـا به حکم عقـل، معلوم و مشـخص است. شـیخ برای مجاری این اصول سه بیان دارد که دو مورد آن در رسائل در اول قطع آمده است (در چاپ های قدیم گاه این عناوین در متن و گاه در حاشـیه و متن آمده بود.) سپس در اول برائت هم بیانی بسیار خوب دارد که مورد قبول ماست.

ص: ۳۳۹

اول به دو بیانی که در اول رسائل است می پردازیم و آن را مورد نقد قرار می دهیم:

اما البیان الاول: (این بیان به شکل نفی و اثبات است) حکمی که مورد توجه مجتهد است یا حالت سابقه دارد یا نه؛ اگر حالت سابقه دارد مجرای استصحاب است. اگر حالت سابقه معلوم نیست یا احتیاط ممکن نیست و یا ممکن هست؛ اگر احتیاط امکان ندارد مجرای تخییر است. مثلا نمی دانم شـیء خاص واجب است یا حرام. در اینجا نمی شود احتیاط کرد و فقط مجرای تخییر است. حال اگر احتیاط ممکن است یا شک در تکلیف است یا شک در مکلف به. اگر شک در تکلیف است (مثلا شـرب تتن حرام است یا حلال) مجرای برائت است ولی اگر شک در مکلف به است (نمی دانم ظهر واجب است یا جمعه) مجرای اشتغال می باشد.

در عبـارت بالاـ تخییر قسیم شک در تکلیف است و شک در مکلف به کانه راه تخییر از راه این دو جـداست. یعنی در آن دو احتیاط راه دارد ولی در تخییر راه ندارد.

امـا البیـان الثـانی: اگر حـالت سابقه معلوم است مجرای استصـحاب است (تا اینجا ماننـد تقریر سابق بود) و اما اگر حالت سابقه نـدارد یـا شـک در تکلیف است یـا شـک در مکلف به؛ اگر شک در تکلیف است مجرای برائت می باشـد ولی اگر شک در مکلف به است یا احتیاط ممکن نیست که مجرای تخییر است و یا احتیاط ممکن است مجرای اشتغال می باشد.

در این عبارت تخییر از اقسام شک در مکلف به شده است (و حال آنکه تخییر در عبارت بالا قسیم برائت و اشتغال بود.)

ص: ۳۴۰

یلاحظ علی کلا البیانین: هر دو بیان ناقص است و برای واضح شدن آن باید مقدمه ای را بیان کنیم:

میزان در شک در تکلیف و شک در مکلف به چیست؟

میزان این است که اگر هنگام شک نوع تکلیف روشن باشد آن از باب شک در مکلف به است ولی اگر جنس تکلیف روشن باشد آن از باب شک در تکلیف است.

مراد از نوع تکلیف، احکام خمسه است (وجوب، استحباب ...) و مراد از جنس تکلیف این است که می دانم حلال است ولی حلال خود اقسامی دارد مثلا گاه واجب است گاه مستحب است و گاه مکروه است و گاه به معنای متساوی الطرفین است که مباح باشد و من شک دارم که کدام نوع مراد است.

مثلا۔ اگر شک دارم که نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر. در اینجا نوع تکلیف معلوم است و آن این است که بعد از اذان وجوبی بر عهده ی من آمده است ولی فقط نمی دانم متعلق آن جمعه است یا ظهر این از قبیل شک در مکلف به است.

ولی مثلا هنگام شرب تتن احتمال می دهم مکروه باشد و یا حرام و یا مباح. این از باب شک در تکلیف است.

با ذکر این مقدمه بیان اول شیخ را مورد بررسی قرار می دهیم:

اگر میزان در شناسائی شک در تکلیف از مکلف بود این باشد که اگر نوع را بدانیم شک در مکلف به است و اگر جنس را بدانیم شک در تکلیف است می گوئیم. در این بیان شیخ فرمود اگر احتیاط ممکن نیست مجرای تخییر است این درست

بعد گفت اگر شک در تکلیف است مجرای برائت می باشد و اگر شک در مکلف به است مجرای اشتغال.

اولین ایراد در بیان اول شیخ این است که مجرد شک در تکلیف میزان برائت نیست زیرا در بسیاری موارد هرچند در تکلیف شک داریم ولی با این حال نباید برائت را جاری کنیم و از باب نمونه به سه مورد اشاره می کنیم:

قبل از فحص در دلیل اجتهادی. زیرا قبل از فحص هرچند در تکلیف شک داریم ولی چون کتاب و سنت را فحص نکردم که بدانم آیا دعا عند رؤیه الهلال واجب است یا نه نباید برائت جاری کرده حکم به عدم وجوب نمائیم و حال آنکه این از باب شک در تکلیف است و باید مجرای برائت باشد. شیخ قائل است که در امور مهمه برائت جاری نیست مثلا در اعراض، اموال و دماء نباید برائت جاری کرد. از این رو اگر شک دارم که زیدی که راه می رود کافر حربی است یا مسلمان که قتلش حرام است هرچند این از باب شک در تکلیف است و حق ندارم او را بکشم (نوع تکلیف معلوم است که عبارت است از حرمت قتل مسلمان ولی نمی دانم آیا او کافر است که کشتن او جایز باشد و یا مسلمان که قتلش حرام می باشد در اینجا نمی توانم به مجرد شک، برائت از قتل را صادر کنم و او را بکشم) و هکذا اگر زنی هست که نمی دانم محرم است یا نامحرم حق ندارم به او نگاه کنم. (نوع تکلیف معلوم است که نظر به اجنبه حرام است ولی نمی دانم اینجا هم آن زن محرم است که نظر حرام نباشد و یا نا محرم که نظر حرام باشد در اینجا چون از امور مهمه است نمی توانم با اجرای برائت حکم به حلیت نظر نمایم.) جائی که امر دائر بین وجوب شیء و حرمت شیء دیگر باشد مثلاـ نمی دانم دعا عند رؤیه الهلال واجب است یا شرب تتن حرام است. این از باب شک در تکلیف است زیرا جنس معلوم است و آن اینکه الزامی گردن من را گرفته است و نوع معلوم نیست زیرا نمی دانم حرمت یکی گردن من را گرفته و یا وجوب دیگری. در اینجا همه قائلند که باید احتیاط کرد و هم محتمل الوجوب را انجام داد و هم محتمل الحرمه را ترک نمود.

ص: ۳۴۲

از اشکال اول می توان جواب داد که فحص شرط جریان برائت و تا فحص نشود اصلا برائت موضوع ندارد. از این رو اصولیون می گویند که فحص شرط جریان برائت است نه شرط عمل به برائت. قدماء می گفتند که شرط عمل است ولی شیخ در فرائد می گوید که شرط جریان است و اگر فحص نباشد اصلا برائت موضوع ندارد.

از اشکال دوم هم می توان جواب داد و آن اینکه امور مهمه با دلیل خارج شده است زیرا اجماع داریم که در امور مهمه باید احتیاط کرد.

بله اشکال سوم در هر حال وارد است و نمی توان از آن جواب داد.

و اما یلاحظ علی البیان الثانی: این اشکال هم به تقریر اول وارد است و هم بر بیان دوم

شیخ در بیان اول تخییر را قسیم هر شک در تکلیف و شک در مکلف به شمرده است ولی در بیان دوم تخییر را یکی از اقسام شک در مکلف به قرار داده است. هر دو صحیح نیست:

اما در بیان اول: زیرا گفتیم که میزان در شک در مکلف به این بود که نوع تکلیف معلوم باشد ولی اگر جنس معلوم باشد این از قبیل شک در تکلیف است. حال در مورد تخییر که نمی دانم که عمل مزبور واجب است یا حرام واضح است که جنس معلوم است نه نوع یعنی الزامی وجود دارد ولی نمی دانم الزام فعل است یا الزام ترک این از قبیل شک در تکلیف است و مجرای تخییر در جائی است که نوع مجهول است و جنس معلوم مثلا ـ نمی دانم شیء خاص واجب است یا حرام از این رو نباید تخییر را قسیم شک در تکلیف و شک در مکلف به هر دو قرار دهیم و باید تخییر تحت شک در تکلیف قرار بگیرد.

امـا در بیـان دوم: هم تخییر را از اقسـام شـک در مکلف به قرار داده است و حـال آنکه شک در مکلف به جائی است که نوع تکلیف معلوم باشد ولی در تخییر جنس معلوم است و نوع مجهول.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۱ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مجـاری اصول عملیه است و در اینکه بـدانیم هر اصل در کجا جاری می شود. گفتیم شـیخ انصاری که بعـد از محقق بهبهانی مبتکر این مسائل است در اول فرائد دو بیان دارد که مطرح کردیم و اشکالات را نیز بیان نمودیم.

شیخ سپس در اول برائت مجاری اصول را به گونه ی دیگری معرفی می کند به شکلی که هیچ یک از این اشکالات بر آن بار نمی شود و میزان را در آنجـا نه شـک در تکلیف قرار می دهـد نه شـک در مکلف به و می فرمایـد: اگر حـالت سابقه است و ملحوظ است (قیـد ملحوظ برای این است که گاهی حالت سابقه است ولی ملحوظ نیست ماننـد شک در مقتضـی) آن مجرای استصـحاب است ولی اگر حالت سابقه نـدارد و یا دارد ولی ملحوظ نیست و احتیاط هم در آن امکان نـدارد این مجرای تخییر است و اگر احتیـاط ممکن است یـا حجت بر عقوبت هست یـا نه اگر نیست مجرای برائت است و اگر حجت بر عقوبت هسـت آن مجرای اشتغال است.

عبارت شـیخ در فرائـد چنین است: اما ان یکون ملحوظا فیه الیقین السابق علیه و اما ان لا یکون سواء لم یکن یقین سابق علیه او کـان و لم یلحق و الاـول مورد الاستصـحاب و الثـانی امـا ان یکون الاحتیاط فیه ممکنا ام لا و الثانی مورد التخییر و الاول اما ان یدل دلیل عقلی او نقلی علی سقوط العقاب بمخالفه الواقع المجهول و الاول مورد الاحتیاط او لا مورد البرائه.

ص: ۳۴۴

حال باید ببینیم که اشکالات دیروز چگونه در این تعریف راه ندارد.

امـا اشـکال اول بر تعریـف اول رفع می شود که عبـارت بود از اینکه در سه مورد احتیـاط لـازم بود و شـبهه هم بـدویه بود: در برائت قبـل از فحص، امور ثلاثه (اعراض، اموال و دماء) و در دوران بین وجوب و حرمت که به شـیخ اشـکال شـده بود که این موارد از باب شک در تکلیف است ولی در آنها احتیاط لازم است.

ولی در تعریف اخیر، میزان، شک در تکلیف یا مکلف به نیست بلکه میزان این است که شک در عقوبت است یا نه. و واضـح است که در این سه مورد حجت بر عقوبت هست زیرا قبل از فحص عقل می گوید که باید اول بگردیم تا مطمئن باشـیم شارع بیـانی دارد یـا نه و در مورد دوم هم اجماع داریم و در مورد سوم هم حجت بر عقوبت است زیرا می توانیم مطلوب مولی را به جا آوریم.

همچنین این اشـکال که می گفت گاه شک در مکلف به است ولی احتیاط واجب نیست ماننـد شـبهه ی غیر محصوره ولی در تعریف اخیر شیخ دیگر شک در مکلف به نیست بلکه معیار، وجود دلیل بر عقوبت و عدم آن است و در اینجا دلیل بر عقوبت

نیست زیرا شبهه غیر محصوره است و اگر قرار باشد در این مورد هم احتیاط لازم باشد عسر و حرج لازم می آید.

اما اشکال دوم: شیخ در بیان اول تخییر را قسیم گرفته بود و در بیان دوم تخییر را قسمی از مکلف به گرفته بود (و این تناقض بود) و این اشکال مهمی نیست و در بیان سوم وارد نیست. در بیان سوم، شیخ مجرای تخییر را قسیم هر دو گرفته است و ما هم آن را قبول داریم. زیرا مجرای تخییر همیشه قسیم مجرای برائت و اشتغال است زیرا مصب تخییر عدم امکان احتیاط است اما مجرای برائت و اشتغال هر دو امکان احتیاط است.

تم الکلام فی بیان مجاری القطع:

اذا علمت هذا فلنذکر احکام القطع:

الحکم الاول: ما ذکره الشیخ الانصاری و قال: یجب مطابعه القطع ما دام موجودا. عین همین عبارت در کفایه هم موجود است.

مراد از قطع در کلام شیخ قطع طریقی است زیرا در قطع طریقی، انسان به قطع خود توجه ندارد و تمام توجه او به مقطوع است مثلا اگر کسی ماری را ببیند که در حال حرکت و حمله است تمام توجه او به مقطوع است که همان مار می باشد و کسی به قطع به اینکه این مار است توجه ندارد.

بخلاف قطع موضوعی که انسان به قطع خودش توجه می کند که شرح آن را در آینده بیان می کنیم.

مثلا گاه کسی که هنگام خروج از خانه به آئینه نگاه می کند. او در آن زمان به خود آئینه توجه ندارد بلکه به آنچه در آئینه دیده می شود توجه دارد (قطع طریقی) ولی گاه می خواهد آئینه بخرد در آن هنگام به خودآئینه و شکل و شمایل آن توجه می کند (قطع موضوعی)

حال که کسی در قطع طریقی به خود قطع توجه ندارد چگونه می توان گفت که مطابقت با قطع واجب است از این رو تعبیر شیخ درست نیست زیرا می بایست می گفت که (یجب مطابعه المقطوع ما دام موجودا) البته مخفی نماند که مراد از مقطوع همان احکام الهیه است.

مضافا بر این هنگامی که مراد از قطع مقطوع است می گوئیم که کلمه ی مقطوع هم صحیح نیست بلکه باید گفت: (یجب مطابعه الاحکام الشرعیه المنجزه) و لازم نیست که حکم فقط مقطوع باشد زیرا گاه دلیل آن احکام، امارات، شهرت، اجماع و امثال آن است و همه موجب می شود که حکم منجز شده و متابعت آن لازم باشد.

ص: ۳۴۶

اللهم الا ان یقال که چون بحث شیخ در خود قطع است دیگر غیر قطع را متذکر نشده است ولی اگر بحثش در لزوم متابعه کل احکام بود می بایست بحث را روی احکام منجزه می برد.

الحکم الثانی: شیخ می فرماید که الحجیه القطع ذاتی و غیر قابل للجعل.

شیخ در این حکم اولا حجیت را برای قطع ذاتی می داند و دومی اینکه چیزی که برای شیء ذاتی است قابل جعل نیست یعنی شارع نمی تواند بگوید که ایها الناس من قطع را برای شما حجت کرده ام. بخلاف غیر قطع مانند خبر واحد که حجیت آن عرضی است و شارع باید آن را جعل و انشاء کند.

فنقول: ان الجعل قد یکون بسیطا و قد یکون مرکبا. یعنی گاه جعل به شکل مفاد کان تامه است و گاه به شکل کان ناقصه:

جعل بسیط همان جعل شیء است مانند خلق الله زید

جعل مرکب همان جعل الشیء شیئا است یعنی جعل الله المشمشه حلوه که خداوند زردآلو را شیرین خلق کرده است

در جعل مرکب گاه جعلش حقیقی است و گاه مجازی

جعل مرکب حقیقی مانند: جعل الله الجص ابیض یعنی خداوند گچ را سفید آفریده است و هکذا

جعل مرکب مجازی مانند: جعل الله الاربعه زوجا زیرا وقتی که لفظ اربعه برده شد در آن زوجیت وجود دارد (هرجا که جعل موضوع ملازم با وضع محمول باشد جعل در آن مجازی است) از این رو بعد از ذکر اربعه دیگر احتیاج به جعل زوجیت نیست و اگر جعل شود از باب مجاز است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۱۵ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در احکام قطع است که به تدریج آنها را متذکر می شویم.

الحکم الاول للقطع: شیخ می فرماید: (یجب متابعه القطع ما دام موجودا) کسانی که بعد از شیخ آمدند نیز همین عبارت را به کار برده اند.

به نظر ما در این تعبیر مسامحه وجود دارد زیرا بحث ما در قطع طریقی است نه قطع موضوعی. در قطع طریقی، قطع تابع واقع است و خودش مغفول عنه می باشد. حال که چنین است باید بگوئیم که متابعت کردن از مقطوع واجب است نه متابعت کردن از قطع زیرا قطع، مغفول عنه بوده و فقط وسیله ای است که ما را به واقع می رساند. مثلا اگر می بینید که ماری سمی در حال حمله است از خود مار که مقطوع است فرار می کنید نه از قطع به اینکه این مار است قطع فقط طریق رسیدن به مقطوع است. و یا مثلا مستحب است هنگام خروج از خانه، انسان به آئینه نگاه کند در اینجا خود آئینه وسیله و طریق دیدن صورت است و خودش اصلا به حساب نمی آید.

الحکم الثانی للقطع: طریقیه القطع امر ذاتی للقطع غیر قابل للجعل. یعنی شارع نمی تواند بگوید: جعلت القطع طریقا. مانند اینکه نمی تواند بگوید جعلت الاربع زوجا. هکذا در مورد قطع، طریقیت آن و نشان دادن واقع چیزی است که قابل جعل نیست و ذاتی قطع است.

توضیح ذلک: جعل در اصطلاح فلسفی به معنای خلقت است و این جعل بر دو قسم است:

ص: ۳۴۸

جعل گاهی بسیط است. این جعل مفاد کان تامه است. در این جعل افاضه ی وجود بر شیء می شود. مانند جعل الله الاربع یعنی خداوند عدد چهار را آفرید.

گاهی جعل مرکب است و این جعل مفاد کان ناقصه است. در این جعل اصل وجود برای شیء مسلم است و فقط محمولی بر آن حمل و جعل می شود. و به معنای جعل الشیء شیئا است. مانند جعل الشیء ابیض.

اذا علمت هذا فاعلم: امور ذاتی جعل بسیط بر می دارد اما جعل مرکب نه. مثلا اربعه جعل بسیط دارد زیرا خداوند اربعه و یا اثنین را خلق کرده است کما اینکه به ما دو گوش داده است. ولی اربعه را نمی توان به شکل مرکب جعل کرد یعنی نمی توان گفت که جعل الله الاربع زوجا. به این معنا که برای اربع جعل مجددی که موجب شود زوجیت هم برایش جعل شود امکان ندارد.

مناط جعل فقر و حاجت است. از این رو می توان برای ماهیت اربعه وجود را جعل کرد و اربعه را موجود نمود (جعل بسیط)

ولی وقتی به وجود آمد در ضمن آن زوجیت هم حاصل است و چون بعد از وجود نسبت به زوجیت دیگر حاجت و فقر ندارد جعل مرکب در مورد او معنا ندارد.

بله در مورد او جعل مجازی وجود دارد یعنی اگر شارع زوجیت را هم برای او جعل کند مجازا می توان گفت که خداوند عدد چهار را زوج آفریده است ولی این جعل مجازی است نه حقیقی.

تا اینجا گفتیم که جعل بر دو قسم است یکی جعل بسیط است که به معنای جعل شیء است و یکی جعل مرکب است که به معنای جعل الشیء شیئا آخر است. دوم اینکه ذاتی جعل بسیط دارد ولی جعل مرکب ندارد.

ص: ۳۴۹

با این بیان می گوئیم که طریقیت نسبت به قطع از قبیل ذاتیات است و چون ذاتی شیء را فقط می توان به نحو بسیط جعل کرد خود قطع، جعل پـذیر است یعنی من می توانم قطع نداشـته باشم و سـپس به دنبال تحصـیل و جعل آن بروم ولی وقتی این قطع جعل شـد و حاصل گشت دیگر جعل طریقیت برای آن معنا ندارد به این معنا که با جعل قطع، طریقیت هم به دنبال آن است و احتیاج به جعل مجدد ندارد.

یلاحظ علیه: نباید در مسائل اصولی مسائل فلسفی را وارد کرد.

اولاـ اینکه می گوینـد ذاتی شـیء قابـل جمع نیست بایـد در آن تفصـیل داد که ذاتی شـیء جعل بسـیط دارد ولی جعل مرکب ندارد. اگر ذاتی شیء جعل بسیط هم نداشته باشد یلزم ان یکون الممکن واجبا.

دوم اینکه می گویند طریقیت امر ذاتی است درست نیست ولی اینکه طریقیت قابل جعل نیست صحیح است.

توضیح ذلک: ذاتی یطلق و یراد منه معنین:

یکی ذاتی باب ایساقوجی است که همان جنس و فصل و نوع است

دیگری ذاتی باب برهان این است که در آن جعل موضوع ملازم با جعل محمول می باشد.

حال در طریقیت که می گویند ذاتی است کدام یک از این دو نوع است.

ذاتی باب ایساقوجی نیست زیرا قطع، یک حالت جزمی است که به انسان دست می دهد و این طریقیت نه جنس است نه فصل و نه نوع.

اگر بگـوئیم که ذاتی بـاب برهـان است این هم صـحیح نیست زیرا ممکن است انسـان قطع را فرض کنـد ولی طریقیت در آن نباشد زیرا بسیاری از قطع ها است که از بنیاد اشتباه است مانند قطع هائی که فرق دیگر نسبت به مذهبشان دارند.

ص: ۳۵۰

ان قلت که قطع نسبت به قاطع طریقیت دارد نه نسبت به غیر او.

قلنا که امر تکوینی نمی تواند نسبی باشد و همیشه مطلق است مانند اینکه سفیدی برای گچ نمی تواند برای یکی سیاه باشد.

بله این کلام که طریقیت قابل جعل نیست کلامی صحیح است. زیرا مراد از این جعل جعل بشر است و در امور اعتباری صحیح است. امور تکوینی احتیاج به علت تکوینی دارد مثلا اگر اتاقی سرد است اگر آن را گرم جعل کنم این اتاق گرم نمی شود برای گرم کردن اتاق علل تکوینی مانند آتش و هیزم و امثال آن لازم است. طریقیت از امور تکوینیه است و با جعل بشر نمی توان آن را ایجاد کرد.

ان قلت: اگر طریقیت قابل جعل نیست چون گفتیم که امری است تکوینی چرا در امارات می گوئیم شارع برای آنها جعل طریقیت کرده است و مرحوم آیه الله حجت در آن قائل به تتمیم طریقیت است به این معنا که اماره طریقیت ناقص داشته شارع آن را تتمیم کرده است و نقص آن را جبران نموده است.

قلت: آن حرف در آنجا هم صحیح نیست و در آنجا هم خواهیم گفت که اماره یا طریق است و یا نه و با جعل بشر اگر فی الواقع طریق نباشد نمی توان به آن طریقیت را اعطاء کرد. ما قائل هستیم که شارع در آنجا بناء عقلاء را امضا کرده است به این معنا که عقلاء در مورد امارات به آن عمل می کنند و شارع هم آن را امضا کرده است.

ص: ۳۵۱

الحکم الثالث للقطع: حجیه القطع امر ذاتی

این غیر از بحث قبل است در بحث قبل در مورد طریقیت و واقع نمائی قطع صحبت می کردیم ولی در این بخش در مورد حجیت بحث می کنیم. در حکم دوم گفتیم که طریقیت قابل جعل نیست و در اینجا می گوئیم که حجیت قابل جعل نیست.

حجیت به این معنا است که (اذا اصاب نجُز و اذا اخطا عـذّر) یعنی حجیت به این معنا ذاتی قطع است یعنی اگر قطع مطابق واقع شد منجز است و باید مطابق همان عمل شود و اگر مخالف با واقع شد لا اقل موجب می شود که بنده که مطابق آن عمل کرده است نزد خداوند معذور باشد.

توضیح ذلک:

الحجه علی اقسام ثلاثه:

الحجه اللغویه الحجه المنطقیه الحجه الاصولیه

باید دید که کدام یک از اینها برای قطع قابل جعل نیست. (این مطالب در رسائل و کفایه با هم مخلوط شده است)

اما الحجه اللغویه که به آن الحجت العقلائیه هم می گویند آن است که مولی به وسیله ی آن بر عبد احتجاج می کند.

این حجیت قابل جعل نیست. البته نه از این نظر که از ذاتیات قطع است زیرا این نه ذاتی باب ایساقوجی است به این معنا که در ماهیت قطع حجیت نخوابیده است و اگر بخواهیم قطع را تجزیه و تحلیل کنید در ماهیت آن حجیت نه جنس است نه فصل و نه نوع و حجیت حتی ذاتی باب برهان هم نیست که از لوازم وجودی آن باشد بلکه فقط از اقسام عقل است به این معنا که عقل می گوید حال که واقع برای شما نمایان شد در پیشگاه ما فوق عذری نداری و باید حتما مطابق همان قطع عمل کنی و حال که قطع داری آن سم است نباید آن را بخوری.

ص: ۳۵۲

مثلا در حسن و قبح که می گویند عدل، عمل به پیمان و پاسخ نیکی به نیکی حسن است و ظلم و امثال آن قبیح است. بعضی خیال می کنند که حسن و قبح عرضی است که بر عدل و ظلم عارض می شود. و حال آنکه هر دو از احکام عقل است یعنی هنگامی که عقل به فطرت مراجعه می کند فطرت حکم می کند که عدل حسن است و ظلم قبیح به این معنا که عدل مناسب و ملائم با فطرت است و ظلم منافر با فطرت می باشد.

بنابراین اگر مراد از حجیت در قطع حجیت لغوی است باید بگوئیم که این ذاتی از احکام عقل است یعنی عقلا اگر این فرد در پیشگاه مولی خلاف عقلش عمل کند عذری ندارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۶ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در حکم سوم قطع بود که عبارت بود از اینکه حجیت برای قطع امری ذاتی است و گفتیم که حجیت به این معنا است که (اذا اصاب نجّز و اذا اخطا عذّر) حجیت به این معنا ذاتی قطع است یعنی اگر قطع مطابق واقع شد منجز است و باید مطابق همان عمل شود و اگر مخالف با واقع شد لا اقل موجب می شود که بنده که مطابق آن عمل کرده است نزد خداوند معذور باشد.

برای توضیح این امر گفتیم که حجه بر سه قسم است که باید دید کدام یک از اینها برای قطع قابل جعل نیست.

الحجه اللغویه الحجه المنطقیه الحجه الاصولیه

حجیت لغویه را مطرح کردیم و اکنون به بیان حجیت منطقی می پردازیم:

ص: ۳۵۳

حجت منطقی: عباره عن کون الحد الوسط عله لثبوت الاکبر علی الاصغر او معلولا لثبوت الاکبر علی الاصغر. یعنی حجت منطقی آن است که در آن حد وسط گاه علت نتیجه است و گاه معلول آن.

مثال جائی که حد وسط علت نتیجه است: العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث. در اینجا (حادث) اکبر است زیرا در کبری است و (عالم) اصغر است زیرا در صغری است و تغیر که حد وسط است علت حدوث عالم است. به این معنا که دگرگونی و تغیر در عالم نشانه ی حدوث عالم است یعنی قبلا نبود و الان شد.

مثال جائی که حد وسط معلول نتیجه است: هذا مهموم و کل مهموم مریض فهذا مریض که در واقع مهموم بودن که حد وسط است معلول نتیجه است یعنی چون او مریض است پس مهموم است.

حال با این بیان قطع نمی تواند حجت منطقی باشد و شیخ و آخوند به این امر تصریح می کنند و نمی توانیم بگوئیم هذا مقطوع الخمریه و کل مقطوع الخمریه حرام فهذا حرام نکته ی آن این است که کبری غلط است زیرا بحث در قطع طریقی

است و قطع طریقی در حکم مدخلیت ندارد. حکم روی خمر رفته است چه به آن قطع داشته باشیم یا نه از این رو کل مقطوع الخمریه حرام نیست بلکه خود کل خمر حرام است و از طرفی بحث ما در قطع طریقی است نه موضوعی.

و به عبارت دیگر قطع هیچ مدخلیتی در حکم ندارد (و هنگامی که می گوئید هذا مقطوع الخمریه و کل مقطوع الخمریه حرام فهذا حرام، قطع نه علت نتیجه است و نه معلول آن. احکام روی موضوعات خارجیه رفته است.) بله اگر روزی شارع بگوید که خمر حرام نیست بلکه خمری حرام است که به خمریت آن قطع داشته باشی (قطع موضوعی) در اینجا از آنجا که مقطوع الخمریه حرام است قطع حجت منطقی است.

ص: ۳۵۴

سپس شیخ اضافه می کند که (بخلاف الظن) یعنی ظن حد وسط قرار می گیرد و حجت هم به آن اطلاق می شود به این بیان که می توانیم بگوئیم هذا مظنون الخمریه و کل مظنون الخمریه حرام فهذا حرام و هکذا در این مثال: هذا ما قامت البینه علی کونه خمرا و کل ما قامت البینه علی کونه خمرا فهو حرام فهذا حرام و هکذا در هذا ما افتی بحرمته المفتی و کل ما افتی بحرمته المفتی فهو حرام فهذا حرام.

ما در جواب می گوئیم: بحث در حجت منطقی است و حجت منطقی آن است که حد وسط کاره ای باشد و در جائی که حد وسط طریق محض است، نه قطع کاره است و نه ظن و نه اماره و نه فتوای مفتی.

و اما الحجه الاصولیه:

این در جائی است که شارع دیده که اگر به مردم بگوید خودتان قطع را تحصیل کنید مردم دچار عسر و حرج می شوند مثلا امام در مدینه است و تعدادی از افراد در شهرهای دوردست هستند اگر لازم باشد همه به محضر امام بروند مشکل است. از این رو مواردی که صد در صد قطعی نیستند ولی طریقیت دارند مانند خبر واحد و اماره و فتوای مفتی و امثال آن را حجت کرده است.

با توجه به این بیان قطع حجه اصولیه نیست زیرا اگر قطع را قطع دیگر حجت کرده باشد تسلسل لازم می آید و اگر قطع را ظن حجت کند این هم امری است غیر قابل قبول از این رو قطع حجت اصولی نیست بخلاف ظن و اماره و فتوای مفتی که همه ی اینها حجت اصولی هستند یعنی شرع مقدس اینها را هرچند به حد قطع نمی رسند و حدود هشتاد درصد مطابق واقع هستند همه را به دلیل مصالحی از ما قبول کرده و آنها را برای ما حجت قرار داده است و اگر شیخ در بحث قبلی گفت که ظن و اماره حد وسط واقع می شود در حقیقت حجت اصولی را با حجت منطقی خلط کرده است زیرا اینها حجت اصولی هستند ولی حجت منطقی نیستند.

ص: ۳۵۵

خلاصه این بحث چنین می باشد.

قطع حجت لغوی است.

قطع حجت منطقی نیست زیرا حد وسط واقع نمی شود.

قطع حجت اصولی هم نیست چون قطع را اگر قطع حجت کند تسلسل می شود و ظن هم نمی تواند آن را حجت کند

ظنون حجت منطقی نیستند ولی حجت اصولی هستند.

الحکم الرابع للعقل: لا یصح المنع عن العمل بالقطع.

در این امر بحث در این است که آیا شارع می تواند قاطع را از اینکه به قطعش عمل کند منع کند یا نمی تواند.

جواب این است که در این امر بین قطع طریقی و قطع موضوعی فرق است. اگر قطع طریقی باشد شارع نمی تواند آن را منع کند زیرا شارع از یک سو می گوید که خمر حرام است و او هم قطع دارد که این خمر است و یقین دارد که به واقع رسیده است از این رو اگر شارع او را منع کند قاطع خیال می کند که در کلام شارع تناقض است زیرا خمر حرام است و او هم یقین دارد که این خمر است و شارع می گوید به قطع عمل نکن و آن را بخور.

بله اگر قطع موضوعی باشد شارع می تواند آن را نفی کند البته نه مطلقا بلکه مثلا به قاطع دستور دهد که به قطعی که از طریق حس حاصل شده است عمل کند ولی به قطعی که از موارد غیر عادی مانند رمل و جفر حاصل می شود عمل ننماید. از آنجه که قطع موضوعی در موضوع دخالت دارد، شارع می تواند در محدودیت حجیت آن دست ببرد.

از ایـن رو در جـواب ایـن امر کـه می گوینـد (لاـ یجـوز النهی عـن القطـع) بایـد بگـوئیم کـه فیه تفصـیل بین القطـع الطریقی و الموضوعی که در اولی لا یجوز ولی در دومی جائز است.

الحکم الخـامس: تمـام آنچه گفتیم در جائی است که متعلق قطع حکم فعلی باشـد نه حکم انشائی (محقق خراسانی در اینجا به مسـئله ی جمع بین حکم واقعی و ظـاهری اشاره می کنـد که به نظر ما جای آن بحث در اینجا نیست بلکه بایـد آن را در بحث ظنون مطرح کرد.)

فاعلم ان للحکم مراتب اربع:

مرتبه الاقتضاء: در این مرتبه بحث در مصالـح و مفاسـد است که مثلا خمر مفسده دارد ولی نماز دارای مصـلحت است. البته بر شمردن این مرتبه از مراتب حکم، مجـاز است و الا مصـلحت و مفسـده حکم نیست و از آن رو که در مسیر حکم است آن را هم یک مرتبه از حکم فرض کرده اند ولی در واقع آن از مقدمات حکم است نه جزء خود حکم مثل جائی که دانشـجوئی که در سال اول دکترا است را دکتر می گوینـد و حال آنکه بایـد چنـدین سال درس بخوانـد تا مـدرکش را بگیرد.) مرتبه الانشاء: انشاء به این معنا است: ما انشأ و لم یبین للناس و یا اینکه در مراکز اطلاع بیان نشده باشد. امام رحمه الله برای تشبیه مثال می زد به این که در مجلس شورای اسـلامی قانونی تصویب شـده باشـد و هنوز به مراکز اطلاع ابلاغ نشـده باشـد. البته اینکه در مورد خداوند انشاء چه معنا دارد شفاف نیست که آیا جبرئیل انشاء می کند یا پیغمبر و یا در لوح محفوظ ثبت می شود و هکذا.

ص: ۳۵۷

البته انشاء اصطلاح دیگری هم دارد که مربوط به این مقام نیست و آن اصطلاح محقق نائینی است که می گوید: حکم به شکل قضیه ی حقیقه بیان شود ولی در مصداقی شرایط موجود نباشد مثلا فرد مستطیع باید به حج برود و وجوب حج برای او فعلی است ولی فردی که پول کافی ندارد می گویند که وجوب حج برای او انشائی است. (این اصطلاح مخصوص محقق نائینی است)

مرتبه الفعلیه: حکم اگر بعد ار مرحله ی انشاء بیان شود فعلی می شود و برای تشبیه می توان گفت که جراید رسمی مملکت قانون تصویب شده در شورا را بنویسند و رسانه ها اعلام کنند حال اگر این حکم به گوش کسی برسد حکم در مورد او منجز می شود (مرتبه ی چهارم) و کسی که حکم به گوش او نرسیده حکم برای او منجز نیست. مرتبه التنجز

با بیان فوق حکم شارع اگر بیان شود در حق همه ی افراد فعلی است ولی در خصوص کسانی که این حکم به آنها رسیده است منجز است نه در مورد کسانی که حکم به آنها نرسیده است

از این رو باید گفت که تنجز از مراتب حکم نیست بلکه تنجز به حکم عقل است که می گوید که آن حکم برای فرد مننجز شده است یا نه با این بیان باید گفت که اینکه می گویند ان للحکم مراتب اربع صحیح نیست بلکه باید گفت که ان للحکم مرتبیتین زیرا مرتبه ی اقتضاء حکم، جزء مقدمات است و مرتبه ی تنجز به حکم عقل است.

ان قلت: شما می گویید که احکام در حق همه فعلی است حال کسی است که سراغ احکام نمی رود که آن را یاد بگیرد و حکم هرچند در مورد او فعلی است ولی منجز نیست از این رو او نباید معاقب باشد زیرا حکم برای او منجز نشده است.

قلنا: حکم می تواند منجز نباشد ولی فرد بر عدم عمل به آن حکم معاقب باشد. عقوبت مال تنجیز نیست بلکه مال کسی است که لو تتبع لوصل و آن فرد عمدا فحص و تتبع نکرده است و از این رو معاقب است.

نکته: شیخ در اول رسائل مطالبی در مورد قطع بیان می کند مانند قطع طریقیِ موضوعی و هکذا و چون محقق خراسانی این مطالب را بعدا نقل می کند ما هم آن را مؤخر می کنیم

تم الکلام فی الامر الاول.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۷ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

الامر الثانی فی التجری: در این امر مطالب مختلفی را بحث می کنیم:

مطلب اول: تجری یک معنای لغوی دارد که معنائی وسیع است و یک معنای اصطلاحی دارد که ضیق است.

معنای لغوی تجری مخالفه با آنچه به آن قطع پیدا کرده است چه قطع با واقع مطابق باشد چه مخالف.

معنای اصطلاحی تجری این است: مخالفه ما قطع اذا کان مخالفه لما فی الواقع.

در مقابل تجری اصطلاح دیگری به نام انقیاد وجود دارد: انقیاد هم یک معنای لغوی دارد که معنائی وسیع است و یک معنای اصطلاحی که ضیق است.

معنای لغوی آن موافقه با آنچه به آن قطع پیدا کرده است چه قطع مطابق واقع باشد و چه مخالف

ولی اصطلاحا به جائی میگویند که انسان به قطع عمل کند و قطع مخالف واقع باشد.

حال ما چون در بحث اصول با معنای لغوی سر و کار نداریم فقط معنای اصطلاحی آن را مورد بحث قرار می دهیم.

ص: ۳۵۹

مطلب دوم: تجری در جائی صدق می کند که قطع طریقی محض باشد مثلا حکم روی خمر واقعی رفته است به این معنا که خمر واقعی را نباید خورد حال فردی قاطع شد و آن را نوشید و بعد فهمید که سرکه بوده است در اینجا بحث تجری مطرح می شود. اما اگر شرع مقدس حکم را روی مقطوع الخمریه برده باشد (قطع موضوعی) خصوصا اگر قطع تمام الموضوع باشد در اینجا اگر آن مایعی که قطع دارد خمر است را بخورد دیگر تجری نیست بلکه خود معصیت است زیرا نمی بایست آنی را که قطع دارد خمر است بخورد و او آن را خورد حال چه سرکه باشد چه نه فرقی ندارد.

مطلب سوم: همینطور که تجری در قطع متصور است در حجج شرعیه هم متصور می باشد مثلا بینه قائم شد که این خمر است

و فرد نوشید بعد مشخص شد که سرکه بوده است. مسئله ی انقیاد هم همانند تجری علاوه بر قطع، در حجج شرعیه هم راه دارد.

مطلب چهارم: آیا این مسئله کلامی است یا اصولی و یا فقهی.

برای واضح شدن این مطلب باید دید که محمول این مسئله چیست.

گاه بحث می کنیم که آیا متجری استحقاق عقاب دارد یا نه. در این صورت بحث کلامی می شود زیرا علم کلام از عقوبت و ثواب بحث می کند.

اگر محمول را عوض کرده بحث کنیم که آیا تجری قبیح است یا نه بحث اصولی می شود زیرا بحث حسن و قبح را در اصول مطرح می کنند.

ص: ۳۶۰

اگر بگوئیم که هل التجری حرام او لا این یک مسئله ی یا قاعده ی فقهیه می شود.

به نظر ما بحث در قسم اخیر است و الا بحث کلامی نتیجه ی این مسئله ی فقهی است یعنی اگر حرام باشد از نظر کلامی هم فرد مستحق عقاب است.

بحث اصولی هم از مبانی و دلیل این مسئله است یعنی اگر بخواهیم حرمت را ثابت کنیم باید از طریق قبح ثابت کنیم که این عمل قبیح است از این رو حرام است.

مطلب پنجم: اقسام تجری

شیخ در رسائل تجری را بر شش قسم تقسیم کرده است و ما فقط به سه مورد اشاره می کنیم:

نیت کند مقطوع الخمریه را که در واقع سرکه است بخورد.

علاوه بر نیت برخی از مقدمات را هم فراهم کند مثلا ظرف نوشیدن آن و امثال آن را هم فراهم کند. وارد ذی المقدمه شود و پیاله را بنوشد.

در اینجا دو مسئله مطرح است:

المسئله الاولی حکم التجری.

المسئله الثانیه حکم الفعل المتجری به.

حکم تجری یعنی همین عملی که از من سر می زند و عقلاء میگویند که او نسبت به مولی تجری کرده است حکمش چیست. این مسئله یک عنوان انتزاعی است یعنی عقلاء از این کار من، گاه عنوان تجری و گاه عنوان انقیاد را انتزاع می کنند.

مراد از فعل متجری به این است که آیا این آب که به نیت خمر خورده است حرام شده است یا بر حلیت خود باقی مانده است.

اما در مسئله ی اول: در این مورد حکم تجری سه قول وجود دارد:

قول محقق خراسانی این است که تجری حرام است.

قول دوم کلام شیخ انصاری است که این عمل حرمت ندارد هرچند تجری است به عبارت دیگر او معتقد است که قبح فاعلی دارد ولی قبح فعلی ندارد.

قول سوم کلام صاحب فصول است که قائل است تجری حرام است مگر اینکه در ضمن فعلی انجام بگیرد که واجب باشد مثلا من قطع پیدا کنم که قتل آن فرد واجب است ولی آن را نکشم سپس متوجه شوم که او فرزند مولی بوده است در اینجا هرچند تجری کردم ولی به خود صاحب فصول مصلحت واقع قبح تجری را جبران می کند.

اما القول الاول الذی هو مختار المحقق الخراسانی:

ایشان قائل است که تجری حرام است به سه دلیل:

الدلیل الاول الاجماع: علماء اتفاق دارند که تجری بر مولی حرام است هرچند قطع من مخالف واقع باشد مثلا اگر کسی بخواهد پیاده به کربلا رود و قطع داشته باشد که خطر جانی و یا مالی وجود دارد علماء می گویند این سفر حرام است و نماز را باید تمام بخواند و لو بعد مشخص شود که در راه راهزنی نبوده است و امنیت کامل وجود داشته است.

این اجماع صحیح نیست زیرا همانطور که علامه در تذکره می گوید: کسی که نماز ظهر و عصر را آنقدر نخواند که وقت ضیق شد و فقط برای یک نماز وقت داشت و می بایست عصر را بخواند ولی ظهر را خواند بعد دید که که وقت وسیع بود علماء حکم به صحت نماز عصر و عدم عقاب او می کنند.

مضافا بر اینکه اجماع افراد در مسائل عقلی اعتباری ندارد.

الدلیل الثانی بناء العقلاء: عقلاء عبدی را که تجری کند مذمت می کنند.

شیخ در جواب می گوید که بله او را مذمت می کنند ولی تنبیه و مجازات قانونی را بر او اعمال نمی کنند.

الدلیل الثالث الدلیل العقلی: این دلیل را شیخ در رسائل ذکر کرده و از آن جواب می دهد و محقق خراسانی هم دلیل دیگری ذکر کرده است

شیخ در رسائل در بیان این استدلال می فرماید: فرض کنیم دو نفر تصمیم به نوشیدن شراب دارند و هر دو ظرفی از شراب دارند یکی خورد و در واقع هم خمر بود و دیگری خورد ولی سرکه از کار در آمد این فرض طبق حصر عقلی چهار صورت دارد:

اول اینکه هر دو عقاب نداشته باشند. این امر واضح است که کاملا اشتباه است.

دوم اینکه آنی که سرکه خورده معاقب است ولی آنی که شراب خورده معاقب نیست این هم مخالف عقل است.

سوم این است که آنی که شراب خورده مجازات دارد ولی کسی که سرکه خورده است عقوبت ندارد این هم درست نیست زیرا لازمه اش این است که عقوبت به امری غیر اختیاری وابسته باشد زیرا اینکه یکی شراب بوده است و یکی سرکه تحت اختیار آنها بوده است.

از این رو فقط امر رابع متعین می شود و آن اینکه هر دو عقوبت داشته باشند.

یلاحظ علیه بما ذکره الشیخ الانصاری: این فرد مغالطه کرده است زیرا گاه می گوئیم عقوبت به امر غیر اختیاری وابسته باشد و گاه می گوئیم عدم العقوبه به امر غیر اختیاری وابسته باشد. آنی که قبیح است اولی است زیرا بر اثر امری که خارج از اختیار فرد است عقوبت تعلق گیرد و حال آنکه خداوند می فرماید لا یکلف الله نفسا الا وسعها. ولی امر دوم قبیح نیست زیرا آن فرد که خواست شراب بخورد ولی مایعش سرکه بود دیگر عقاب نمی شود آن هم به خاطر امری که خارج از اختیارش بوده است و این قبیح نیست.

ص: ۳۶۳

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۸ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که اولا حکم تجری چیست و ثانیا متجری به (خوردن آبی که تصور می کرد خمر است) حلال است یا نه؟

فعلا بحث ما در عنوان تجری است و گفتیم که شیخ قائل است که تجری قبح فاعلی دارد ولی قبح فعلی ندارد یعنی آن فرد را نکوهش می کنند ولی خود تجری (نوشیدن آبی که تصور می کرد خمر است) قبح ندارد.

محقق خراسانی و صاحب فصول معتقد هستند که علاوه بر اینکه قبح فاعلی دارد قبح فعلی هم دارد یعنی خود تجری قبح دارد و قطعا حرمت هم به دنبالش هست.

دلیل ایشان از این قرار است:

دلیل اول: همان کلام شیخ است که در جلسه ی قبل بیان کردیم و شیخ هم آن را اختیار نکرده است

دلیل دوم: محقق خراسانی می گوید: مسلما تجری قبیح است عقلا زیرا فردی که تجری کرده است حرمت مولی را هتک کرد و تصمیم به معصیت او گرفته و از رسم عبودیت خارج شده است و هر چیزی که نزد عقل قبیح است شرعا هم حرام می باشد.

یلاحظ علیه: محقق خراسانی محل بحث را اشتباه مطرح کرده است زیرا گاه انسانی است که واقعا می خواهد نزد مردم علنا پرده دری کند و به شرع اهانت کند او نزد مردم شراب را می نوشد بعد می بیند که آب بوده است. آن عناوینی که محقق خراسانی بیان کرده است در مورد او صادق است.

ص: ۳۶۴

ولی گاه فردی است که با ترس و با علم به اینکه نوشیدن شراب حرام است آن را می نوشد و قصد اهانت به شرع ندارد و در دل از عقوبت و پیامد عمل خود می ترسد. آن عناوینی که محقق خراسانی مطرح کرده است در مورد او صادق نیست مثلا در دعای ابو حمزه ی ثمالی آمده است: إِلَهِی لَمْ أَعْصِكَ حِينَ عَصَيْتُكَ وَ أَنَا بِرُبُوبِيَّتِكَ جَاحِدٌ وَ لَا بِأَمْرِكَ مُسْتَخِفٌّ وَ لَا لِعُقُوبَتِكَ مُتَعَرِّضٌ وَ لَا لِوَعِيدِكَ مُتَهَاوِنٌ وَ لَكِنْ خَطِيئَةٌ عَرَضَتْ وَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي وَ غَلَبَنِي هَوَايَ وَ أَعَانَنِي عَلَيْهَا شِقْوَتِي وَ غَرَّنِي سِتْرُكَ الْمُرْخَى عَلَيَّ فَقَدْ عَصَيْتُكَ وَ خَالَفْتُكَ بِجُهْدِي فَالْآنَ مِنْ عَذَابِكَ مَنْ يَسْتَنْقِذُنِي

بحث ما صرف تجری است آنهم بدون ملاحظه ی عوارضی که محقق خراسانی بیان کرده است که گاه فرد به قصد اهانت به شرع عمل متجری به را انجام می دهد یا نه.

دلیل سوم: للمحقق الاصفهانی ایشان می گوید. دو عنوان وجود دارد یکی عاصی و یکی جاهل. خداوند عاصی را به دوزخ می برد ولی جاهل را (اگر جهل عن قصور داشته باشد) ملاک در اینکه یکی عقاب می شود بخلاف جاهل چیست؟

اگر ملاـک این باشـد که فرد مزبـور مبغـوض مولی را مرتکب شـده است این ملاـک مشـترک است و هر دو مبغوض مولی را مرتکب شده اند.

اگر بگوئید غرض مولی عملی نشده است این هم مشترک است.

اگر بگوئیم امر مولی مخالفت شده است این امر هم مشترک است.

بنابراین باید دنبال ملاکی باشیم که در عاصی باشد ولی در جاهل وجود نداشته باشد از این رو ملاک این است که عاصی امر مولی را مخـالفت کرده است و حرمت او را هتـک کرده است ولی جاهل هرچنـد امر مولی را مخالفت کرده است ولی حرمت او را هتک نکرده است.

ص: ۳۶۵

متجری هم کسی است که امر مولی را به نیت هتک حرمت او مخالفت کرده است.

یلاحظ علیه: مضافا بر اینکه عملی که عاصی انجام می دهد همیشه هتک و خروج از زی عبودیت نیست می گوئیم: ما همان ملاک اول را انتخاب می کنیم که عبارت بود از مخالفت امر مولی. اشکال نشود که این ملاک بین عالم و جاهل مشترک است زیرا ما می گوئیم که یک قیدی به آن تعریف اضافه می کنیم و می گوئیم: مخالفه امر المولی عن عمد. با اضافه ی قید (عن عمد) این ملاک فقط در عالم است و در جاهل نیست و هکذا در متجری هم نیست زیرا او امر مولی را مخالفت نکرده است زیرا آنی که نوشیده است آب بوده است نه خمر.

دلیل چهارم: محقق نائینی می گوید: علت اینکه خداوند عالم را عقوبت می کند این است که فاعل و مرتکب شونده ی حرام، خبث باطنی دارد. زیرا او عملی را که می داند مبغوض مولی است را مرتکب می شود حال چه در واقع آن فعل مبغوض مولی باشد و یا نباشد. این ملاک در فرد متجری هم جاری است.ایشان می گوید: إنّ المناط عند العقل فی استحقاق العقاب هو البغض الفاعلی الناشئ عن العلم بالمخالفه والمعصیه.

از این رو جاهل معاقب نیست زیرا جاهل نمی داند که عملی که دارد انجام می دهد مبغوض است.

یلاحظ علیه: ما به کلام محقق نائینی یک قید اضافه می کنیم که عبارت است از: مع کون الفعل مبغوضا للمولی واقعا یعنی خود فعل هم در وقع مبغوض مولی باشد و می گوئیم: علت اینکه خداوند عالم را عقاب می کند این است: صدور الفعل مع العلم بکونه مبغوضا للمولی مع کون الفعل مبغوضا. از این رو فرد متجری که عملی که تصور می کرد قبیح است را مرتکب شده است لازم نیست عقاب شود زیرا فعلی که انجام داده شده است در واقع مبغوض مولی نبوده است.

ص: ۳۶۶

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۱۹ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تجری است و گفتیم که امری است انتزاعی که از عمل کسی که آبی را به تصور اینکه خمر است می نوشد انتزاع می شود. محقق خراسانی قائل بود که فعل تجری، قبیح است و هتک حرمت مولی می باشد ولی ما گفتیم که هر گونه تجری از باب هتک حرمت مولی نیست زیرا گاهی فرد به علت غلبه ی هوی و هوس آن را مرتکب می شود ولی در دل از خداوند خائف است.

بحث امروز در این است که در چه مواردی حکم عقل به حسن و قبح، حکم شرعی را کشف می کند و در چه مواردی کاشف از حکم شرعی نیست.

اولا عقل می گوید: (یحسن رد الامانه) و (یقبح معصیه المولی فی حکمه)

و هکذا می گوید: (یحسن اطاعه المولی فی حکمه) و (یقبح الخیانه بالامانه)

و در مورد اول حکم عقل به حسن رد امانت کشف می کند که رد امانت شرعا واجب است و در آنجا که حکم می کند خیانت در امانت قبیح است، کشف می کند که شرعا هم این عمل حرام است.

اما حکم عقل به حسن اطاعت مولی کاشف از این نیست که شارع هم بگوید اطاعت مولی واجب است و هکذا در آنجا که عقل حکم می کند معصیت مولی قبیح است.

حال باید دید که فرق بین این دو مورد چیست.

می گویند در این مورد قاعده ای کلی وجود دارد و آن اینکه اگر حسن و قبح به مبادی و علل بخورد از حکم شرعی کاشف است (به رد امانت و خیانت در امانت، مبادی و علل می گویند)

ص: ۳۶۷

ولی اگر حسن و قبح به معالیل بخورد مانند طاعت و معصیت، در اینجا حکم عقل از حکم شرعی کاشف نیست.

علت اینکه رد امانت را مبادی می گویند این است که رتبه ی این کار مقدم بر اطاعت است زیرا در گام اول باید چیزی وجود داشته باشد تا ما آن را اطاعت کنیم. همیشه اطاعت و معصیت حکم معالیل است و ما بقی حکم علل را دارند.

اگر در دومی حکم عقل کاشف از حکم شرعی باشد لزم تسلسل الاحکام و العقوبات. زیرا عقل می گوید: (یحسن طاعه المولی فی حکمه) و شرع هم می گوید (یجب طاعه المولی فی حکمه.) در اینجا آنچه شرع گفته است خود موضوع می شود برای حسن و قبح و عقل در خصوص آن می گوید: (یحسن اطاعه المولی فی حکمه) (همان حکم مکشوف) و هکذا تا بی

نهایت تسلسل ایجاد می شود.

ان قلت: تسلسل در امور اعتباری اشکال ندارد و به قول خواجه در متن تجرید: یقطع بانقطاع الاعتبار.

قلنا: این مورد از موارد اعتباری نیست زیرا عقل از حکم شرعی کشف می کند و حکم شرعی مجعول شارع است و عقل از جعل شارع کشف می کند و اگر اینگونه باشد آن جعل حسن، طاعتی را لازم دارد هکذا تا بی نهایت موجب تسلسل مجاز می شود و چون هر حکمی اگر امتثال نشود عقوبتی دارد، عقوبات هم متسلسل می شود.

ان قلت: این مطلب چه ارتباطی به تجری دارد؟

قلت: در تجری هم می گوئیم که یقبح اراده المعصیه (تجری) و تحسن اراده الطاعه (انقیاد) و طبق بیان فوق قبح عقلی در تجری کشف از حکم شرع نخواهد کرد و وقتی عقل گفت که اراده ی معصیت قبیح است دیگر شرع نمی گوید که اراده ی معصیت شرعا هم قبیح است و الا تسلسل لازم می آید.

ص: ۳۶۸

از این جهت می گویند که حکم شرع به (اطیعوا الله و اطیعوا الرسول) ارشادی است نه مولوی.

تم الکلام فی حکم التجری.

المقام الثانی فی الحکم المتجری به

گفتیم که تجری عنوانی است انتزاعی و از عمل فرد که آب را به نیت شراب می خورد انتزاع می شود

و اما متجری به یعنی آب خوردن به نیت شراب (با قطع نظر از تجری) که به همان فعل خارجی که انجام می شود اطلاق می شود.

در متجری به در دو مقام بحث می شود.

این عمل قبیح است یا نه. این عمل حرام است یا نه.

محقق خراسانی که در تجری قائل بود که عملی است قبیح و ما به ایشان گفته بودیم که قبح ثابت است ولی حرمت شرعی در آن ثابت نیست در اینجا می گوید که عمل متجری به قبح ندارد (حرمت و عدم حرمتش را بعد مطرح می کنیم) و در کفایه سه دلیل برای آن ذکر می کند:

الدلیل الاول: حسن و قبح در دنیا بالوجوه و الاعتبارات محقق می شود یعنی اگر کسی یتیم را می زند اگر این به نیت ایذاء باشد قبیح است ولی به نیت تادیب حسن است. هکذا کذب برای منافع شخصی قبیح است ولی اگر برای حفظ جان مسلمان باشد حسن است. اما قطع به حرمت و یا قطع به خمر اینگونه نیستند که با وجوه و اعتبارات تحقق یابند و عمل حسن را قبیح و یا عمل قبیح را حسن کند. زیرا اگر کسی پسر مولی را بکشد به عنوان اینکه دشمن مولی است، این عمل قبیح است هرچند یقین داشته باشد که آن فرد دشمن مولی است و اگر دشمن مولی را به نیت پسر مولی بکشد عملش حسن است ولی اینکه یقین داشت آن فرد پسر مولی است این عمل حسن را خراب نمی کند.

از این رو یقین به این که این مایع خمر است ولی در واقع این آب زمزم است آن را قبیح نمی کند

یلاحظ علیه: ما هم قبول داریم که قطع به مخالفت و معصیت از عناوین مغیره نیست ولی عنوان مغیره عبارت است از جرأت بر مولی، هتک مولی، رفع علم طغیان، ظلم و خروج از رق عبودیت و امثال آن. قطع از عناوین مغیره نیست ولی آنی که عمل مزبور را زشت و قبیح می کند این است که عمل فوق مصداق ظلم و هتک و امثال آن است.

من هنا یعلم جواب الدلیل الثانی:

الدلیل الثانی: اگر بپذیریم که قطع به مخالفت و موافقت از عناوین مغیره هستند این امر در جائی است که انسان به یقینش التفات و توجه داشته باشد و حال آنکه فرد هنگام خوردن به یقینش توجه ندارد زیرا بحث در قطع طریقی است و کسی که آب را به نیت خمر می خورد در واقع به این فکر است که خمر را می خورد نه مقطوع الخمریه را.

یلاحظ علیه: قطع، از عناوین مغیره نیست زیرا آنی که عنوان مغیره است هتک مولی و خروج از رسم عبودیت و امثال آن است و قطع چه مورد توجه باشد یا نه فرقی ندارد.

الدلیل الثالث: اصلا کسی که آب را به نیت خمر خورده است فعل اختیاری از او سر نزده زیرا آنی که در واقع خورده است آب بوده و به آن توجه نداشته و آنی که به آن توجه داشته است که خمر است خلاف واقع بوده است از این رو فعلی اختیاری از آن فرد سر نزده است.

ص: ۳۷۰

یلاحظ علیه: اگر فعل اختیاری از فرد سر نزده است پس اگر کسی در ماه رمضان و هنگام روزه مایع مزبور را بخورد نباید روزه اش باطل باشد زیرا عمل غیر اختیاری ای را مرتکب شده است.

و ثانیا اگر قبول کنیم که در خصوص نوشیدن خمر حکم اختیاری از او سر نزده است ولی می توان گفت: فعل جامع بین خمر و ماء از او صادر شده است و جامع این است که مایعی را می خورد و شرب مایع مورد توجه است و می تواند مورد توجه باشد.

و نقول که فعل متجری به قبیح نیست زیرا اگر بخواهد قبیح باشد باید آن عناوینی که محقق خراسانی بر شمرده است محقق شود که بعضی از آن عناوین قائم به ذهن است مانند جرأت بر مولی عزم بر معصیت و طغیان و بعضی از آن عناوین قائم بر خارج است مانند هتک و هیچ یک از آنها در ما نحن فیه جاری است زیرا بحث ما در فردی است که می داند عملش حرام است ولی همچنان از غضب مولی خائف است و توان مخالفت با نفسش را ندارد او در این هنگام در مقام هتک مولی و طغیان و برافراشتن علم طغیان و امثال آن نیست.

تم الکلام فی المورد الاول که این عمل قبح فعلی ندارد.

و اما مورد دوم که آیا این عمل حرام است یا نه. بعد از بیان ما در عدم قبیح بودن عمل متجری به حکم در مورد دوم واضح می شود که لاجرم حرام هم نمی باشد ولی محقق نائینی بعد از حکم به عدم قبح در مورد اول قائل است که عمل مزبور حرام است و هذا عجیب.

بیان محقق النائینی: در دلیل آمده است که شرب خمر حرام است از این رو حرمت شرب خمر، فقط مخصوص به شرب خمری نیست که در واقع هم حرام باشد زیرا مصادفت عمل با واقع و عدم آن خارج از اختیار است بلکه حرمت مخصوص حرکت به سوی خمری است که فرد یقین دارد خمر است حال اگر موافق با واقع باشد معصیت است و الا جرأت است.

یلاحظ علیه: الاحکام الشرعیه تابعه للمصالح و المفاسد الواقعیه و مفصلحت و مفسده در شرب خمر واقعی است نه در چیزی که یقین دارم خمر است. در آیه ی قرآن که می فرماید: (إِنَّما یُریدُ الشَّیْطانُ أَنْ یُوقِعَ بَیْنَکُمُ الْعَداوَةَ وَ الْبَغْضاءَ فِی الْخَمْرِ) (مائده / ۹۱) آن اثر سوء در شرب خمر واقعی محقق است نه در شرب آبی که فرد به اشتباه یقین دارد خمر است.

از این رو عمل متجری به که قبح ندارد معصیت هم ندارد غایه ما فی الباب عمل فرد حاکی از سوء سریره است و فرد باید نکوهش شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۲۲ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

در بحث تجری و متجری به گفتیم که هیچ یک از عناوین محرمه نیست مگر اینکه بر این تجری عناوین دیگری ضمیمه شود مثلا هتک مولی، خروج از زیّ عبودیت و امثال آن باشد که در آن صورت حرام می باشد و الا خود تجری جدای از عناوین جانبی حرام نمی باشد.

هکذا فعل متجری به که عبارت از خوردن آب باشد حرام نیست فقط چون این عمل قبح فاعلی دارد فرد مرتکب را نکوهش می کنند.

ص: ۳۷۲

محقق خراسانی اولی را حرام می داند و دومی را غیر حرام.

شیخ هر دو را حرام نمی داند (نظر ما)

شیخ نائینی هر دو را حرام می داند که بیان ایشان هم گذشت.

این مسئله را نباید به شکل عقلی صرف مطالعه کنیم بلکه باید در کتاب و سنت هم مسئله را بررسی کنیم که شاید دلیلی بر حرمت تجری و یا ارتکاب فعل متجری به وجو داشته باشد.

به آیاتی تمسک شده است که گفته شده است دلالت بر این دارند که عنوان تجری حرام می باشد.

آیه ی اول: (وَ إِنْ تُبْدُوا ما فی أَنْفُسِکُمْ أَوْ تُخْفُوهُ یُحاسِبْکُمْ بِهِ اللَّهُ فَیَغْفِرُ لِمَنْ یَشاءُ وَ یُعَذِّبُ مَنْ یَشاءُ وَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدیرٌ) (بقره / ۲۸۴)

استدلال به این است که این فرد نیت معصیت را کرده است و این امری است قلبی و خداوند آنچه که ظاهر باشد و مخفی همه را حساب می کند و نیت هم مخفی است.

یلاحظ علیه:

اولا: برای استدلال، باید ما قبل و ما بعد آیه را مطالعه کرد و دید که آیا این آیه هر امر قلبی را شامل می شود یا اینکه مراد از این آیه امر قلبی خاصی است.

اگر ما قبل آیه را ببینیم متوجه می شویم که این آیه در مورد کسانی است که شهادتی را کتمان می کنند: (وَ لا تَكْتُمُوا الشَّهادَةَ وَ مَنْ يَكْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَ اللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ عَليمٌ) (بقره / ۲۸۳)

از این رو مراد از مخفی کردن همان کتمان شهادت است و آیه در مورد چیزهائی است که واجب است انسان آن را بیان کند ولی مخفی نماید نه هر نیتی و لو نیت شرب خمر (تجری) از این رو این آیه در مورد محرمات واقعیه است.

ص: ۳۷۳

ثانیا: حتی اگر این آیه را مستقلا بررسی کنیم می گوئیم: این آیه مربوط است به چیزهائی که در نفس انسان راسخ است مانند ایمان و کفر و یا ملکات رذیله (مثلا کسی که بدخواه کسی است و این صفت در او به شکل ملکه در آمده است) از این رو هر نیت قلبی را شامل نمی شود و لا اقل اینکه شک داریم که نیت قلبی را هم شامل می شود یا نه.

ان قلت: گفته نشود که جواب سومی هم می توان ارائه کرد و آن اینکه در آیه آمده است که خداوند حساب می کند ولی حساب کردن دلیل بر عقوبت نیست؟

قلنا: این این قلت صحیح نیست زیرا حساب کردن خداوند یا برای ثواب است یا عقاب و ثوابی در این مورد وجود ندارد از این رو فقط عقاب می ماند.

آیه ی دوم: (وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسئُولاً((اسراء / ۳۶) یعنی از چیزی که به آن علم نداری پیروی نکن زیرا گوش، چشم و قلب همه مسئولند.

(فؤاد) در لغت عرب به دو معنا است یکی همین قلبی است که در بدن است. این قلب یقینا مرکز ادراک نیست و علت اینکه خداوند درک را به قلب استناد می دهد یکی این است که معنای دیگر (فؤاد) در لغت عرب به معنای عقل است.

و ثانیا اگر قبول کنیم که فؤاد به معنای همین قلب است می گوئیم مظهر حیات در انسان قلب است.

استدلال به این است که جایگاه نیت معصیت در فؤاد است زیرا نه در قلب است و نه در سمع.

یلاحظ علیه: کبری مسلم است که آنچه در فؤاد است مورد سؤال و بررسی است و اما اینکه نیت معصیت و هرچه در فؤاد است هم مورد سؤال است مشخص نیست و به بیان دیگر اینکه نیت معصیت هم از چیزهائی است که مسئول است مشخص نیست و با این آیه ثابت نمی شود. این آیه فی الجمله می گوید که قلب مسئول است و اما اینکه در مورد چه چیزی مسئول است ثابت نمی شود و این امر باید از خارج مشخص شود مثلا اکرم العلماء می گوید که باید عالم را اکرام کرد ولی اینکه این فرد که روحانی است هم عالم است یا نه را ثابت نمی کند.

جواب دوم که در آیه ی اول ذکر کردیم اینجا هم وارد است.

آیه ی سوم: (لاـ یُؤاخِذُکُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فی أَیْمانِکُمْ وَ لکِنْ یُؤاخِذُکُمْ بِما کَسَبَتْ قُلُوبُکُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ حَلیمٌ) (بقره / ۲۲۵) یعنی خداوند قسم های لغوی را به حساب نمی آید (همان هائی که به هر چیزی قسم می خورند) ولی آنی که نیت آن را واقعا کرده اید مورد حساب و مؤاخذه قرار میگرد.

استدلال به این است که هر چیز که قلب کسب کند مورد مؤاخذه است و یکی از آنها نیت تجری است.

یلاحظ علیه: جواب این سؤال مانند آیه ی قبل است زیرا (کسبت قلوبکم) در مقابل ایمان قلبی است یعنی قسم های بدون اشعار و توجه مورد مؤاخذه قرار نمی گیرند ولی در مقابل آن قسم هائی که از روی توجه، قصد و نیت است (بما کسبت قلوبکم) مورد مؤاخذه قرار می گیرد و این ارتباطی به تجری ندارد.

ص: ۳۷۵

آیـه ی چهـارم: (إِنَّ الَّذیـنَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشیعَ الْفـاحِشَةُ فِی الَّذیـنَ آمَنُـوا لَهُمْ عَـذابٌ أَلیمٌ فِی الـدُّنْیا وَ الْآخِرَهِ وَ اللَّهُ یَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ) (نور / ۱۹)

این آیه در مورد حـدیث افک است که یکی از زنان پیغمبر دچار مشـکلی شد و خداوند او را تطهیر کرد فردی به نام (عبد الله بن عبیّ) که این مسئله را پخش کرد و تصمیم داشت که با آبروی پیغمبر اکرم بازی کند و این آیه در مورد او نازل شد

یلاحـظ علیه: این آیه اضـعف الایات است. در این آیه اتهام مسـلمه خود گناه است و ترویـج آن خود گناه مسـتقلی است ولی بحث ما در تجری است که گناه بودن آن ثابت نشـده است و مسـتدل با این آیه می خواهید ثابت کند که گناه است از این رو این آیه ارتباطی به بحث ما ندارد.

آیه ی پنجم: (تِلْکَ الدَّارُ الْآخِرَهُ نَجْعَلُها لِلَّذینَ لا یُریدُونَ عُلُوًّا فِی الْأَرْضِ وَ لا فَساداً وَ الْعاقِبَهُ لِلْمُتَّقینَ) (قصص / ۸۳)

این آیه در مورد قارون است و اسـتدلال به این است که اراده ی علو خود یک نوع تجری است که قرآن می فرماید این تجری عقاب دارد

یلاحظ علیه: این آیه در مورد قارون است که اراده اش مقرون به عمل بود و اینگونه نبود که تنها اراده ی برتری داشته باشد از این رو این آیه در مورد اراده ی علو مجرد نبود بلکه در مورد اراده ی علو محقق بوده است.

خلاصه: عنوان تجری بدون ضمیمه کردن عناوین جانبی (مانند هتک مولی و امثال آن) حرام نیست و ایضا حکم متجری به نیز بر حکم خودش بـاقی است (اگر مایع مزبور آب باشـد حکم همان آب بر آن جاری است) و ثالثا اگر قبحی در کار باشـد قبح فاعلی است یعنی آن فرد را نکوهش می کنند و قبح فاعلی متصف به حرمت نمی شود زیرا حرمت روی افعال می رود نه روی ذوات.

ص: ۳۷۶

تم الکلام فی الآیات و اما الکلام فی الروایات.

روایات بر اصنافی است:

اما الصنف الاول من الروایات: محشور شدن افراد در روز قیامت بر طبق نیت هایشان

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ فِی الْمَحَاسِنِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنْ أَبِی عُرْوَهَ السُّلَمِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنَّ اللَّهَ یَحْشُرُ النَّاسَ عَلَی نِیَّاتِهِمْ یَوْمَ الْقِیَامَهِ. (وسائل الشیعه، مقدمه العبادات، باب ۵ حدیث ۵)

ااز این رو فردی که تجری کرده است هرچند واقعا فعل حرامی را مرتکب نشده است خداوند او را مطابق عملش محشور کرده و او را کیفر می دهد.

یلاحظ علیه: برای بررسی این روایت باید روایات دیگر را هم مطالعه کنیم که از جمله در روایت دیگری آمده است:

عَنْ جَمَاعَهٍ عَنْ أَبِی الْمُفَضَّلِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ الْعَبَّاسِ الْمُوسَوِیِّ عَنْ أَبِیهِ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنِی عَلِیُّ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَلِیُّ بْنُ مُوسَی بْنِ جَعْفَرٍ هَذَا عَنْ أَخِیهِ وَ هَذَا عَنْ أَبِیهِ مُوسَی بْنِ جَعْفَرٍ ع عَنْ آبَائِهِ ع عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص فِی حَدِیثٍ قَالَ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ وَ لِکُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَی فَمَنْ غَزَا ابْتِغَاءَ مَا عِنْدَ اللَّهِ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ غَزَا یُرِیدُ عَرَضَ الدُّنْیَا أَوْ نَوَی عِقَالًا لَمْ یَکُنْ لَهُ إِلَّا مَا نَوَی/span (همان مدرک ح ۱۰)

طبق این روایت افرادی که به جنگ می روند گاه برای خداوند می جنگند و گاه برای رسیدن به غنائم و امثال آن از این رو روایت اول به این معنا است که محشور شدن مردم بر طبق اعمال اشان می باشد که می بینند عملشان برای خدا است یا غیر خدا و طبق همان محشور می شوند از این رو این روایت مربوط به نیت مجرده نیست بلکه همراه نیت عملی را هم انجام می دهد.

ص: ۳۷۷

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۲۳ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

گفته بودیم که عنوان تجری که عنوانی انتزاعی است حرام و فعل متجری به هم بر همان حکم اولیه ی خود باقی است و حکم او با نیت من عوض نمی شود فقط فردی که مرتکب این عمل می شود قبح فاعلی دارد (یعنی حسن سریره ندارد)

جمعی خواستند با تمسک به آیات قرآن بگویند که تجری حرام است و ما از آن آیات جواب دادیم.

سپس آنها که قائل هستند تجری حرام است به روایات تمسک کرده اند و طائفه ی اول را خوانید و جواب آن را هم عرض کردیم.

صنف دوم: جمع الناس بالرضا و السخط.

روی عن أمیر المؤمنین ــ علیه السَّلام انّه قال: (أیّها النّاس إنّما یجمع الناس الرضا و السخط، و إنّما عَقَر ناقَه ثمود رجل واحد فعمّهم اللّه بالعذاب (و برای انها صیغه ی جمع می آورد) لما عمّوه بالرضی فقال سبحانه: (فَعَقَرُوها فَأَصْبَحُوا نادِمین((نهج البلاغه خطبه ی ۲۲۱)

این روایت تصریح می کند که آنچه موجب می شود افرادی تحت یک چتر کنار هم گرد آیند عنوان راضی و یا ناراضی بودن از فعل فرد دیگر است مثلا اگر مؤمنی عمل خوبی را انجام دهد و افرادی باشند که به عمل او رضایت داشته باشند آنها هم در ثواب با او شریکند و هکذا در مورد سخط و عدم رضایت که فردی گناهی انجام می دهد که انسان نسبت به عمل او سخط دارد از این رو در جرم او شریک نیست.

ص: ۳۷۸

مستدل می گوید که تجری هم نوعی نیت معصیت و رضایت به معصیت است.

یلاحظ علیه: اولاً: این حدیث ارتباطی به بحث تجری ندارد زیرا این حدیث در مورد رضا و سخط نسبت به فعل فرد دیگر است و ارتباطی به فعل نفس ندارد که فردی آبی را به نیت شراب بخورد.

ثانیا: رضا و سخط خود معصیت و ثواب مستقلی محسوب می شوند و از باب تجری نیست مانند اشاعه ی فاحشه که بحثش قبلا گذشت.

صنف سوم: نیت کافر از عملش بدتر است.

روی السکونی عن أبی عبد اللّه ــ علیه السَّلام ــ أنّه قال: قال رسول اللّه صلَّی اللّه علیه و آله و سلَّم: نیّه المؤمن خیر من عمله و نیّه الکافر شرٌّ من عمله و کلّ عامل یعمل علی نیّته.

اگر این روایت صحیح باشد باید عقاب فرد متجری از فرد عاصی بیشتر باشد.

و ایضا مشکلی که در این روایت است این است که این روایت غرابت دارد و در علم الحدیث می گویند که وجود غرابت در مضمون حدیث موجب ضعف حدیث می شود یعنی چگونه می شود که نیت از خود عمل بالاتر باشد.

برای توجیه این حدیث دو تفسیر وارد شده است:

تفسیر اول: گفته انـد که مراد از (خیر) در این حـدیث به معنای اکثریت است یعنی نیت مؤمن و کافر از عملی که مرتکب می شونـد بیشتر است زیرا مؤمنی فقط می توانـد پنج نفر را دعوت کند ولی در نیت خود می گوید که ای کاش می توانست پنجاه نفر را دعوت کنـد. و هکـذا کافر چند گناه را انجام می دهد ولی آرزو می کرد که ایکاش می توانست بیشتر خدا را معصـیت کند.

ص: ۳۷۹

روایت ذیـل هم می توانـد شاهـد این تفسـیر باشـد: روی الحسن بن حسـین الأنصـاری، عن بعض رجـاله، عن أبی جعفر ــ علیه السَّلام ــ أنّه کان یقول: نیّه المؤمن أفضل من عمله ذلک لأنّه ینوی من الخیر ما لا یدرکه و نیّه الکافر شـرٌّ من عمله و ذلک لأنّ الکافر ینوی الشر و یأمل من الشر مالا یدرکه. (وسائل باب ۱ از ابواب مقدمه ی عبادات ح ۱۷)

تفسـیر دوم این است که نیت از خود عمـل بالاـتر است زیرا در نیت نمی توان ریـا کرد چون نیت امری است باطنی و غیر قابل رؤیت است و ریابردار نیست ولی در عمل می توان ریا کرد.

روایت ذیل می توان شاهد این تفسیر باشد: روی زید الشحام، قال: قلت لأبی عبد اللّه ــ علیه السَّلام ــ : إنّی سمعتک تقول: نیّه المؤمن خیر من عمله فکیف تکون النیه خیراً من العمـل؟ قال: «لأنّ العمل ربما کان ریاء للمخلوقین والنیه خالصهً لربِّ العالمین، فیعطی عزّ وَجَلّ علی النیه مالا یعطی علی العمل) (عملی که مقرون به ریا باشد) همان مدرک ح ۱۵

این توجیه کامل نیست زیرا فقط نیست مؤمن را تصحیح کرد به خلاف نیت کافر.

صنف چهارم: خلود اهل بهشت در بهشت و اهل آتش در جهنم بخاطر نیتشان.

روی أبو هـاشم المـدنی قـال: قـال أبو عبـد اللّه ــ علیه السَّلاـم ــ :«انّما خُلِّد أهل النار فی النار لأنّ نیّاتهم کانت فی الـدنیا أن لو خلـدوا فیهـا أن یعصوا اللّه أبـداً و إنّمـا خُلِّد أهـل الجنه فی الجنه لأـنّ نیّاتهم کانت فی الـدنیا أن لو بقوا فیها، ان یطیعوا اللّه أبـداً فبالنیات خُلِّد هؤلاء و هؤلاء ثمّ تلا قوله تعالی: قُلْ کُلٌّ یعْمَلُ عَلی شاکِلَتِهِ قال: علی نیّته. (وسائل همان مدرک ح ۴.)

ص: ۳۸۰

به تعبیر حقوق دانان کیفر باید همسنگ با گناه باشد و فردی حدود هفتاد سال گناه کرده است ولی در آتش جنهم مخلد است که امام می فرماید خلود به دلیل نیت آنها بوده است که اگر آنها نیت داشتند که تا در دنیا هستند خدا را عصیان کنند و هکذا در مورد اهل بهشت.

این روایت هم سندش مجهول است (بدلیل منقری و احمد بن یونس) و هم غرابت دارد. زیرا بسیاری از افراد هستند که عمری را در اطاعت گذراندند ولی سرآخر مرتد شدند و عاقبت به خیر نشدند و هکذا بر عکس.

اگر این روایت درست بود می توانست دلیل بر حرمت تجری باشد ولی سند این روایت مشکل دارد.

نکته: اگر این روایت صحیح نیست پس جواب سؤال سائل در خلود اهل نار در جهنم و اهل بهشت در بهشت چه باید گفت؟

ما جواب آن را مفصلا در کتاب (الهیات علی هدی الکتاب و السنه) ذکر کرده ایم.

صنف پنجم: یکتب فی حال المرض ما عمل فی حال الصحه.

روی جابر، عن أبی جعفر قال: قال لی: یا جابر: یکتب للمؤمن فی سقمه من العمل الصحیح ما کان یکتب فی صحّته و یکتب للکافر فی سقمه من العمل السیّئ ما کان یکتب فی صحّته ثمّ قال: یا جابر ما أشدّ هذا من حدیث.

این حدیث را می توان به شکلی توجیه کرد که ارتباطی به تجری نداشته باشد به این بیان که این روایت در مورد صدقات جاریه باشد به این معنا که اعمال صالحی از فردی سر زده ولی به صورت سنت حسنه در آمده است مثلا کسی در زمان سلامت پلی را ساخته است و الان که مریض است (و هکذا بعد از مرگش) ثواب آن به او می رسد و هکذا در مورد عمل سیئه ای که سنت شده باشد.

مضافا بر اینکه در این حدیث غرابت است و اما هم خود در آخر این حدیث می فرماید: (یا جابر ما أشدّ هذا من حدیث.) یعنی این روایت عجیبی است.

طائفه ی دوم: در مقابل این روایات طائفه ی دیگری است که می گوید نیت عمل زشت تا به عمل نرسد گناهی بر فرد نوشته نمی شود.

روی الکلینی عن زراره، عن أحدهماعلیمها السَّلام ، قال: (إنّ اللّه تبارک وتعالی جعل لآدم فی ذریته انّمن همَّ بحسنه فلم یعملها کتب له حسنه ،ومن همّ بحسنه وعملها کتبت له عشراً ;و من همّ بسیئه لم تکتب علیه، ومن همّ بها وعملها کتبت علیه سیئه) (وسائل باب ۶ از ابواب مقدمه ی عبادات ح ۶)

روایات ۷، ۸، ۲۱، ۲۲ و ۲۴از همین باب بر این مطلب دلالت دارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲۴ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

گفته بودیم که عنوان تجری که عنوانی انتزاعی است حرام نیست و فعل متجری به هم بر همان حکم اولیه ی خود باقی است و حکم او با نیت من عوض نمی شود فقط فردی که مرتکب این عمل می شود قبح فاعلی دارد (یعنی حسن سریره ندارد)

جمعی خواستند با تمسک به آیات قرآن و روایات بگویندن که تجری حرام است و ما از آنها جواب دادیم.

سپس با طائفه ی دوم رسیدیم که می گفت نیت عمل زشت تا به عمل نرسد گناهی بر فرد نوشته نمی شود.

آنها که قائل بودند روایات متعددی دلالت بر حرمت تجری می کند در مقام جمع بین این دو طائفه روایات برآمدند اما ما طبق مختارمان که قائل هستیم روایات طائفه ی اولی دلالت بر تجری ندارند مشکلی نداریم زیرا در هر دو دسته روایت سخنی از حرمت تجری نیست و اصلا بین آن دو دسته تعارضی وجود ندارد.

ص: ۳۸۲

کسانی که دلالت روایات طائفه ی اولی را کافی می دانند در مقام جمع برآمدند.

شیخ انصاری در فرائد دو جمع را بیان فرموده است:

الجمع الاول: للشیخ الانصاری صنف اول که می گوید: تجری عقاب دارد را حمل به جائی می کنیم که فرد قاصد بود که گناه کند ولی هنگام اقدام به گناه ناتوان شد و گناه را انجام نداد این فرد عقاب دارد ولی کسی که نیت گناه داشت ولی بعد پشیمان شد و مختارا دست به گناه نبرد او گناه ندارد.

شیخ می فرماید: شاهد این روایت روایتی است که امام صادق علیه السلام از رسول خدا نقل می کند که هنگامی که دو مسلمان شمشیر به روی هم بکشند و یکی دیگری را بکشد هر دو در جهنم اند. کسی عرض کرد که قاتل وضعش مشخص است ولی مقتول چرا در آتش است. حضرت در جواب فرمود: زیرا او هم اراده ی قتل دیگری را داشت. از این رو او هم تصمیم به کشتن دیگری داشت ولی نیمه ی راه از کشتن او ناتوان شد زیرا خودش کشته شد. (إذا التقی المسلمان بسیفهما علی غیر سنّه، فالقاتل والمقتول فی النار»، قیل: یا رسول اللّه هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: لأنّه أراد قتله) (وسائل ج ۱۱ باب ۶۷ از ابواب جهاد العدو ح ۱.)

یلاحظ علیه: اولا: این روایتی که شیخ به عنوان شاهد نقل کرده است خود ضعیف است و در سند این روایت (حسین بن علوان) است که عامی مذهب بوده و توثیق هم نشده است و هکذا فرد دیگری که زیدی بطری است. از این رو سند این روایت مخدوش است و با آن نمی توان بین دو صنف روایت داوری کرد.

ص: ۳۸۳

ثانیا: این حدیث از محل بحث ما بیرون است زیرا شمشیر کشیدن بر روی مسلمان دیگر، خود از گناهان است و صاحب وسائل در ج ۱۸ بابی دارد به نام (من شهر سیفه لاخافه الناس) که این خود از گناهان است هرچند کسی را هم نکشد. در روایت بالا لا اقل مقتول سیفش را برای ترساندن مؤمن دیگر کشیده است و این خود گناه محسوب می شود.

الجمع الثانی: ایضا للشیخ الانصاری: صنف اول که می گوید تجری عقاب دارد مراد کسی است که مقداری از مقدمات را انجام دهد مثلا برای انجام گناه لباس بپوشد و بیرون رود و مثلا تا دم میخانه برود و اما طائفه ی دوم ناظر به این است که فرد فقط نیت و اندیشه ی گناه را در ذهن داشته است و حتی مقدمه را هم انجام نداده است.

یلاحظ علیه: این جمع تبرعی است و بدون شاهد است و دلیلی بر این جمع نیست. اینگونه جمع در شرع اعتباری ندارد و بی اثر است.

الجمع الثالث: محقق خوئی می فرماید: صنف اول که می گوید تجری حرام است در جائی است که فرد حرام واقعی را قصد کند و مقصود هم واقعا حرام باشد مثلا فرد قصد کند که به میخانه برود و در میخانه فرد هم شراب واقعی را نزد او بگذارد ولی فرد آن را نخورد و برگردد این فرد عقاب می شود ولی روایت دوم مربوط به کسی است که نیت گناه را داشته ولی مقصود حرام واقعی نباشد مثلا آب باشد.

یلاحظ علیه: معنای این جمع این است که دسته ی دوم فقط مخصوص تجری باشد و حال آنکه ظاهر دسته ی دوم این است که همه ی موارد را شامل می شود هم در جائی که مقصود در واقع خمر باشد و هم آنجا که مقصود آب باشد.

نقول: همانطور که گفتیم ما به این وجوه جمع احتیاج نداریم.

تم الکلام فی السؤال الاول که در این مورد بود که حکم تجری در آیات و روایات چیست.

السؤال الثانی: فی تفصیل صاحب الفصول.

صاحب فصول معتقد است که تجری عقاب دارد ولی شیخ گفت که قبح فعلی ندارد ولی قبح فاعلی دارد و ما هم با شیخ موافقیم. ولی محقق خراسانی هم همانند صاحب فصول می گوید که قبح فعلی دارد ولی صاحب فصول اضافه می کند که تجری عقوبت دارد مگر در جائی که تجری در ضمن واجبی انجام بگیرید که مشروط به قصد قربت نباشد که در این صورت مصلحت واقعی قبح تجری را از بین می برد مثلا عبدی است که باید عدو مولی را بکشد. او کسی را دید و یقین پیدا کرد که او عدو مولی است ولی تجری کرد و او را نکشد و بعد معلوم شد که او فرزند مولی بوده است در اینجا نکشتن فرزند مولی که قصد قربت هم لازم ندارد قبح تجری را شستشو می دهد.

البته باید توجه داشت که بحث در جائی است که آن واجب قصد قربت لازم نداشته باشد زیرا اگر لازم باشد اصلا قصد قربت از فرد متمشی نمی شود.

محقق خراسانی به صاحب فصول اشکال کرده است و آن اینکه حسن و قبح رهن فرع التفات مکلف است یعنی فرد باید ملتفت باشد که فرد مزبور، فرزند مولی است و بعد آن را نکشد وقتی عبد خبر ندارد که آن فرد فرزند مولی است و به عبارت دیگر هنگامی که یقین داشت که آن فرد دشمن مولی است و او را نکشد، خبر نداشت که او فرزند مولی است از این رو تا زمانی که او موضوع را ندارد فعلش متصف به حسن نمی شود و در مثال مزبور فقط متصف به قبح است.

اشتباه صاحب فصول در این است که مصلحت را با حسن اشتباه گرفته است یعنی عملش مصلحت دارد زیرا فرزند مولی زنده مانده است ولی حسن ندارد زیرا حسن و قبح تابع علم و التفات مکلف هستند.

السؤال الثالث: آیا اگر فرد زیاد مرتکب تجری شود این عملش با عدالت منافات دارد یا نه؟

فردی است که همیشه سراغ کذب می رود ولی سخنش راست در می آید و یا سراغ غیبت می رود ولی معلوم می شود که فرد مزبور جائز الغیبه بوده است آیا این کار با ملکه ی عدالت سازگار است یا نه؟

جواب این است که اگر به مقدار کم این کار را بکند این با عدالت سازگار است ولی اگر مکررا این کار را انجام دهد هرچند کارش حرام نیست ولی این کشف می کند که این فرد، ملکه ی رادعه از معصیت را دارا نمی باشد و الا این گونه به چیزهائی که تصور می کرد گناه است اقدام نمی کرد. از این رو در تعریف عدالت می گویند که کبیره را ترک را ترک کند و بر معصیت هم اصرار نداشته باشد و افعال خلاف مروت هم انجام ندهد مثلا در خیابان غذا بخورد و امثال آن این کارها ممکن است حرام نباشد ولی کشف می کند که در فرد ملکه ی رادعه وجود ندارد.

تم الکلام فی الامر الاول و هو لتجری.

الامر الثانی فی اقسام القطع

به تعبیر محقق بروجردی از زمان شیخ انصاری به بعد قطع را به پنج شکل تقسیم کرده اند: قطع طریقی محض، قطع موضوعی. سپس قطع موضوعی به دو قسم است قطع موضوعی طریقی و قطع موضوعی وصفی و در هر یک از این دو یا قطع تمام الموضوع است و یا جزء الموضوع.

البته در فرائد تا قبل از تجری هر پنج قسم را مطرح کرده است ولی محقق خراسانی اول تجری را بحث کرده است و سپس هر سه را مطرح کرده است.

ابتدا باید قطع طریقی و موضوعی را تعریف کنیم و بعد سراغ اقسامش رویم فنقول:

قطع طریقی این است که حکم روی واقع محض رود به این معنا که قطع فقط جنبه ی واقع نمائی داشته باشد. مثلا پولم گم شده است و شب است کبریتی را روشن می کنم تا آن را پیدا کنم در اینجا روشن کردن کبریت وسیله ای است که من به واقع که همان محل پول است دست یابم. همانند عینک که وسیله ای است برای دیدن جای دور و خودش فی نفسه اعتباری ندارد.

قطع موضوعی: در این نوع، قطع در حکم اثر دارد به این بیان که اگر قطع پیدا نکنی واقع و حکمی هم نیست بخلاف قطع طریقی که چه قطع داشته باشم یا نه واقع عوض نمی شود و حکم واقعی تغییر نمی کند ولی در قطع موضوعی اگر قطع نباشد حکم الهی هم وجود ندارد. با ذکر چند مثال این قطع را توضیح می دهیم:

مثال اول: راهی است خطرناك و احتمال دارد که راهزن مال انسان را بدزد می گویند که این سفر حرام است. در اینجا حکم روی قطع به خطر رفته است. (گاهی ظن به خطر هم همین حکم را دارد) در اینجا اگر خطری باشد ولی من به آن علم نداشته باشم گناهی ندارد ولی اگر خطر را بدانم اگر به آن سفر روم نمازم تمام است زیرا این سفر حرام می باشد

ص: ۳۸۷

مثال دوم: کسی که ظن یا قطع دارد که آب برایش ضرر دارد و با این حال وضو بگیرد وضویش باطل است ولی اگر بدون ظن و قطع مذکور وضو بگیرد هرچند آب برایش ضرر داشته باشد چون نمی داند وضویش صحیح است.

مثال سوم: میزان در روزه تبین فجر است (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبيَضُ مِنَ الْخَيْطِالأَسْوَدِ مِنَ الفَجْرِ((بقره / ۱۸۷) از این رو اگر کسی شب را استصحاب کند و بعد بفهمد که فجر شده بود طبق آیه ی مزبور چون میزان تبین است و فرد نمی دانست که فجر شده است روزه اش صحیح است.

توجه: تا به حال می شنیدیم که قطع موضوعی آن است که قطع در موضوع حکم اخذ شود و شیخ مثال می زند: (اذا قطعت بخمریه شیء فهو حرام) ولی ما می گوئیم که قطع موضوعی منحصربه این نیست زیرا گاه در موضوع اخذ نمی شود ولی دلیل دیگر به ما می گوید که قطع در حکم مدخلیت دارد. آن هم قطع موضوعی است. مثلاـ در مثال روزه تبین در اینجا در حکم دخالت دارد ولی در موضوع اخذ نشده است.

ان شاء الله در بحث آینده قطع موضوعی طریقی و قطع موضوعی وصفی را بیان می کنیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۲۵ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مورد اقسام قطع است. شیخ در اول فرائد قطع را به پنج قسمت تقسیم کرده است: قطع طریقی محض، قطع موضوعی. سپس قطع موضوعی به دو قسم است قطع موضوعی طریقی و قطع موضوعی وصفی و در هر یک از این دو یا قطع تمام الموضوع است و یا جزء الموضوع.

ص: ۳۸۸

از زمان شیخ انصاری تا حالا همین پنج قسم باقی مانده است.

در جلسه ی قبل قطع طریقی را معنا کردیم و گفتیم قطع طریقی این است که حکم روی واقع محض رود به این معنا که قطع فقط جنبه ی واقع نمائی داشته باشد و هیچ مدخلیتی در واقع ندار ولی قطع موضوعی آن است که در آن، قطع در حکم اثر دارد به این بیان که اگر قطع پیدا نکنی واقع و حکمی هم نیست و حتی سایر حجج هم در حکم مدخلیت دارند.

مثلا در قطع موضوعی اگر کسی قطع داشته باشد که آب برایش ضرر دارد حکمش این است که باید وضو را رها کرده تیمم کند و بعد اگر متوجه شود که قطعش صحیح نبوده و آب برای ضرر نداشته باز هم حکمش در همان زمان تیمم بوده است و اگر آن موقع وضو گرفته بود وضویش باطل است زیرا قطع ممکن است نسبت به متعلق خودش خطا داشته است و آب زیان نداشته است ولی موضوع تغییر نمی کند زیرا موضوع خوف ضرر بوده است و حکمش هم تیمم بوده است و این موضوع آن موقع وجود داشته است.

تقسیمات قطع موضوعی: برای قطع موضوعی سه نوع تقسیم ذکر شده است

التقسیم الاول: القطع الموضوعی ینقسم الی طریقی و وصفی

برای تقسیم قطع به این دو قسم چند بیان وجود دارد:

البیان الاول: قطع ذات الاضافه است:

قطع دو حالت دارد و ذات الاضافه است به این معنا که نسبتی به قاطع دارد و نسبتی به مقطوع و به عبارت دیگر قطع موضوعی از یک طرف قائم به نفس قاطع است و از طرف دیگر قائم به صورت خارجی می باشد.

ص: ۳۸۹

از آن طرف که بـا قـاطع ارتبـاط دارد به آن موضوعی وصـفی می گوینـد یعنی وصـفی برای نفس قـاطع است و از آن نظر که ارتباط با مقطوع خارجی (خمر) دارد به آن موضوعی طریقی می گوینـد زیرا مسـیر و طریق را بیان می کنـد. حال باید دید که مـولی از چـه نظر آن را در موضـوع اخـذ کرده است از آن نظر که ارتبـاط بـا نفس دارد (که در این صـورت قطـع، موضـوعی وصفی است) یا از آن نظر که با خارج در ارتباط است (که در این صورت قطع، موضوعی طریقی است)

البیان الثانی: نگاه به قطع از دو زاویه:

انسان به قطع از دو زاویه نگاه می کنـد اگر به قطع به این دیـد که آن از صـفات نفسانی است نگاه کنـد مثلا بگویـد که همان طور که بخل و حسد از صفات نفسانیه هستند قطع و یقین هم چنین می شوند در این صورت قطع، موضوعی وصفی می شود.

ولی اگر به آن به این دید بنگرد که قطع واقع نمائی دارد و طریقی است که ما را به واقع رهنمون می شود. قطع در این صورت موضوعی طریقی می شود.

البیان الثالث: تمثیل به آئینه

مرحوم حجت می فرماید: انسان هنگام خریدن آئینه از دو زاویه به آن نظر می کند گاه به خود آئینه و شکل و کیفیت آن نگاه می کند که این مثال قطع موضوعی وصـفی است ولی گاه به آئینه نگاه می کند تا دقت کند که چگونه تصویر را منعکس می کند که در این صورت موضوعی طریقی می باشد.

بایـد توجه داشت که در هر دو شق انسـان به خود آئینه توجه دارد نهـایت اینکه گاه توجهش به صـفات خود آئینه است و گاه توجهش به نمایانـدن تصویر و این به خلاف قطع طریقی محض است که اگر انسان به شـکل قطع طریقی محض به آئینه بنگرد دیگر به خود آئینه هیچ توجهی ندارد و تمام توجهش به همان تصویری است که در آئینه منعکس شده است.

التقسیم الثانی للقطع الموضوعی:

قطع موضوعی (چه وصـفی و چه طریقی) گـاه تمام الموضوع است یعنی واقع هیـچ مـدخلیتی نـدارد و گاه جزء الموضوع یعنی هم واقع مدخلیت دارد و هم قطع.

مثال جائی که قطع تمام الموضوع است: ضـرر آب بر بـدن و یا ظن به ضـیق وقت که در همه ی اینها قطع و ظن تمام الموضوع است یعنی همین که قطع و یـا ظن داریـد که آب برای بـدن ضـرر دارد کـافی است که وجوب وضو برداشـته شود حال چه در واقع آب برای بدن ضرر داشته باشد یا نه در هر صورت حکم بر همان حالت نفسانی متعلق است.

مثال جائی که قطع جزء الموضوع است: اگر دلیلی قائم شده باشد بر اینکه (اذا قطعت بخمریه خمر فاجتنبه) در این صورت اگر کسـی قطع به خمر بودن چیزی داشـته باشـد و آن را بخورد و بعـد بفهمـد که آب بوده است فقط تجری است و خود نوشـیدن آب گنـاه نـدارد زیرا برای حرمت هم بایـد قطع به خمریت وجود داشـته باشـد و هم مـایع مزبور خمر باشـد و هر کـدام نباشـد حرمت واقعی منتفی می باشد.

ص: ۳۹۱

اشکال محقق نائینی: محقق نائینی در میان اقسام قطع یک قسم را قبول ندارد. ایشان طریقی محض، موضوعی وصفی (چه تمام الموضوع باشد چه جزء الموضوع) و موضوعی طریقی جزء الموضوع را قبول کرده است ولی می گوید موضوعی طریقی تمام الموضوع قابل تحقق نیست و در آن تناقض وجود دارد.

بیانه: از این نظر که تمام الموضوع است معنایش این است که واقع در آن مدخلیت ندارد و از این نظر که طریقی است معنایش این است که واقع در آن مدخلیت دارد و این تناقض است و با هم قابل جمع نیست.

یلاحظ علیه: محقق نائینی تصور کرده است معنای طریقیت این است که واقع مدخلیت داشته باشد از این رو گفته که با تمام الموضوع نمی سازد و حال آنکه معنای طریقیت این است که موقعی که این قطع را ملاحظه کردیم از آن دو صفت فقط به طریقیتش نگاه کردیم یعنی هنگام خریدن آئینه به شکل و شمایل آئینه توجه نکردیم بلکه به این لحاظ به آن نگریستیم که ببینیم واقع را چگونه نشان می دهد ولی همچنان به خود آئینه هم توجه داشتیم.

معنای طریقیت به معنای مدخلیت واقع نیست بلکه معنای آن این است که وقتی مولی قطع را در موضوع اخذ کرد به لحاظ واقع نمائی آن اخذ کرد (نه به آن لحاظ که صفتی نفسانی است) حال گاه قطع واقع را برای ما نمایان می کند و گاه نمی کند.

محقق خوئی نیز کلام استادش را به شکل دیگری بیان کرده است و می گوید: در قطع موضوعی طریقی قابل تحقق نیست زیرا قطع موضوعی از این لحاظ که تمام الموضوع است معنایش این است که به قطع به لحاظ استقلالی نگاه کرده ایم و به این نظر که طریقیت دارد به آن به لحاظ آلی نظر کرده ایم و این دو با هم تناقض دارد و در یک قطع جمع نمی شود.

جواب این است که معنای طریقیت به معنای لحاظ آلی نیست بلکه به این معنا است که وقتی آن را در موضوع اخذ کرده ایم فقط به صفت طریقیت آن توجه داشتیم نه به جهت وصفیت آن و در هر صورت لحاظ آن استقلالی است.

التقسیم الثالث: این تقسیم در امر رابع به شکل مفصل تر بحث می شود و ما اجمالا این مطلب را در اینجا مطرح می کنیم و خوب بود که محقق خراسانی همه را در اینجا بحث می کرد.

القطع الموضوعی اذا تعلق بالموضوع بر دو نحو است

گاهی در موضوع حکم خودش اخذ می شود مانند (اذا قطعت بخمریه الخمر فاجتنب) قطعی که به موضوع تعلق یافته است در موضوع حکم اجتناب از خودش اخذ است گاه قطع متعلق به موضوع، در موضوع حکم دیگر اخذ شده است (اذا قطعت بخمریه خمر فتصدق) در اینجا تصدق از احکام خمر نیست.

خلاصه آنکه آنجا که قطع و متعلق موضوعی است گاه حکم مربوط به خود موضوع است و گاه موضوع دیگر.

ولی القطع الموضوعی اذا تعلق بالحکم بر سه قسم است.

اذا قطعت بحرمه الخمر فتحرم اذا قطعت بحرمه الخمر فلا تحرم اذا قطعت بحرمه الخمر فتصدق

در میان این سه قسم قسم اول صحیح نیست زیرا اجتماع مثلین است زیرا اگر به حرمت خمر قطع پیدا شد واضح است که حرام است و دیگر نباید حکم آن هم حرمت باشد.

قسم دوم هم تناقض است و فقط قسم سوم جایز است.

آنچه اینجا گفتیم به شکل مجمل است و محقق خراسانی در امر رابع این بحث را به شکل مفصل بیان می کند به این معنا که گاه متعلق مشمول حکم انشائی است و گاه فعلی و مطالب دیگر.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۲۶ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث ما در قیام امارت مکان القطع است. (مطلق قطع نه صرف موضوعی و یا طریقی) بعد از آنکه ما قطع را به ۵ قسم تقسیم کردیم: قطع طریقی محض، قطع موضوعی. سپس قطع موضوعی به دو قسم است قطع موضوعی طریقی و قطع موضوعی وصفی و در هر یک از این دو یا قطع تمام الموضوع است و یا جزء الموضوع.

و گفتیم که گاه قطع موضوعی در موضوع حکم خودش اخذ می شود گاه در موضوع حکم غیر آن موضوع.

بحث جدید این است که شارع قطع را در موضوع اخذ کرد مثلاـ گفت: (اذا قطعت بضرر الماء لک فتیمم) آیا اماره هم جانشین قطع می شود یا نه یعنی اگر بینه بر ضرر قائم شد آیا می تواند جانشین قطع شود و بگوئیم که باید تیمم کرد یا نه؟

شیخ در اینجا تفصیل داده است و می گوید: اگر قطع، طریقی محض باشد (کما هو فی غالب الاحکام و اینکه قطع موضوعی بسیار کم است) قطعا اماره هم جای آن می نشیند حال چه اماره به معنای بینه باشد و چه به معنای خبر واحد زیرا اگر جای قطع ننشیند لازم می آید که لغویت به وجود آید زیرا می گوئیم که اماره برای چه حجت شده است؟ اگر اماره نتواند ثابت کند که این وضو مثلا ضرری است و فقط ما محتاج یقین باشیم باید بگوئیم که اماره حجت نیست. حال که حجت است یعنی می تواند موضوع و متعلق خودش را ثابت کند.

ص: ۳۹۴

تمام بحثها در موردی است که قطع در موضوع اخذ شود (قطع موضوعی) مثلا مولی گفت: (اذا قطعت بان استعمال الماء ضار فتیمم) حال اماره می تواند جانشین این قطع بشود یا نه یعنی اگر دو پزشک به من بگویند که این آب برای تو ضرر دارد. شیخ تفصیل داده است و گفته است قطعی که در موضوع اخذ شده است بر دو قسم است گاه موضوعی طریقی است در اولی اماره جانشین آن می شود به خلاف دومی.

زیرا اگر قطع در موضوع به عنوان طریقیت اخذ شده باشد نه وصفییت در این صورت بین المنزل و المنزل علیه تناسب کافی وجود دارد زیرا اماره هم مانند قطع طریقیت دارد و می توان به جای آن بنشیند.

بنابراین همان دلیلی که بینه را حجت می کند آن را جانشین قطع موضوعی طریقی می کند.

اما اگر قطعی که در لسان دلیل است موضوعی طریقی نباشد بلکه موضوعی وصفی باشد یعنی بما انه صفه من الصفات النفسانی باشد (همان طور که بخل و حسد و امثال آن صفتی نفسانی هستند قطع هم صفت نفسانی است) در این صورت اماره نمی تواند به جای آن بنشیند زیرا بین آن دو تناسب نیست زیرا بینه طریق است و قطع وصفی صفتی از صفات نفس است.

بعد از شیخ، محقق خراسانی قائل است که اماره فقط می تواند جانشین قطع طریقی محض باشد. ولی در قطع موضوعی دلیل

حجیت اماره این هنر را ندارد هم آن را حجت کند و هم آن را جانشین قطع کند چه قطع ما موضوعی طریقی باشد یا موضوعی وصفی.

ص: ۳۹۵

بعد می گوید که بحث ما در دو مقام است:

مقام ثبوت که این امر امکان دارد یا نه یعنی یک دلیل می تواند هم خودش را حجت کند و هم مدخلیت را (آن را به جای قطع موضوعی بنشاند)

مقام اثبات که از ادله چه استفاده ای می کنیم.

دلیلی که می گوید اذا قطعت بان استعمال الماء ضار دو حالت دارد یکی حجیت (زیرا قطع حجت عقلی است و طریق به واقع) و دوم اینکه این قطع در موضوع مدخلیت دارد.

حال دلیل پیامبر که می فرماید (انما اقضی بینکم بالایمان و البینات) یکی از دو کار را می کند یا فقط حجیت بینه را ثابت می کند و یا مدخلیت را و لسان دلیل فقط می تواند یکی از این دو را ثابت کند نه هر دو را.

ان قلت: دلیل انما اقضی بینکم بالبینات اطلاق دارد یعنی معنای حدیث این است که بینه حجت است و چون اطلاق دارد همانند قطع هم حجیت دارد و هم در موضوع مدخلیت دارد.

قلت: این دلیل واحد نمی تواند در آن واحد دو کار کند هم حجیت خود را بیان کند و هم مدخلیت آن در موضوع را ثابت کند و الا یلزم اجتماع اللحاظین الآلی و الاستقلالی.

توضیح ذلک: اگر دلیلی که می گوید: البینه حجه نظرش این باشد که بینه را از لحاظ حجیت جای قطع بگذارد به بینه به لحاظ آلی نظر کرده است یعنی بینه فقط واقع را نشان می دهد و خود همانند وسیله و طریقی است که انسان را به واقع می رساند و آن واقع است که استقلال دارد و اگر بگوید که بینه هم در موضوع دخالت دارد نظرش به اماره و قطع می شود استقلالی و نظرش به واقع آلی می شود. از این رو نمی شود در یک آن هر دو را از حجیت بینه آن استخراج نمود.

ص: ۳۹۶

به بیان دیگر دلیل حجت اماره وقتی می خواهد به آنها لباس حجیت بپوشاند به آنها به چشم وسیله می نگرد و اصل واقع است و این دو ابزاری هستند برای رسیدن به واقع و اگر بخواهد بگوید که آنها در موضوع دخالت دارند نظر به آنها استقلالی است و دیگر به واقع اعتنای استقلالی ندارد.

سپس می گوید لازمه ی کلام این است که عبارت البینه حجه مجمل شود زیرا معلوم نیست که نظرش آلی بوده یا استقلالی.

در جواب می گوید که این ظهور در آلیت دارد نه استقلالی و نتیجه آن می شود که فقط و فقط به جای قطع طریقی محض می نشیند و دیگر جانشین قطع موضوعی نمی شود زیرا در این صورت لازم می آید که لحاظ آلی و استقلالی با هم جمع شود.

نحن نقول: اشکال محقق خراسانی در این است که تصور کرده است که قاطع که قطع به واقع دارد خودش می خواهد در مورد اماره و قطع خودش، این دو کار را انجام دهد یعنی هم اماره را در حجیت کند و هم به آن صبغه ی مدخلیت بدهد یعنی آن را به جای قطع بگذارد بله اگر او این کار را بکند و قطع خودش را به این شکل در آورد این اشکال مطرح است زیرا منزل که یقین به واقع پیدا کرده و می خواهد اماره را به جای قطع بگذارد به او می گویند که نظر تو به این اماره طریق است یا فقط مدخلیت دارد و او هر دو را نمی توان با هم لحاظ کند.

ولی اگر شـارع از بالاـ به به قطع من نگاه کنـد در این صورت قطع مکلف حالت طریقی نـدارد بلکه حالت موضوعی دارد. در اینجا منزل می گویـد من بینه را جای قطع مکلف قرار داده ام و به این قطع در آن واحـد به دو حیثت نگاه می کنم هم از زاویه ی حجیت و هم از زاوِیه ی مدخلیت.

بله همـانطور که گفتیم اگر قـاطع بخواهـد قطعش را هم طریقی لحـاظ کنـد و هم موضوعی امکان نـدارد زیرا دو لحاظ آلی و اسـتقلالی در آن واحـد بـا هم جمـع می شـود ولی اگر مشـرع و منزل بخواهـد در مورد قطع مکلف این دو کـار را انجـام دهد اشـکالی بر آن وارد نمی شود. خلاصه اگر منزل خود قاطع باشد نمی شود ولی اگر منزل فردی غیر از قاطع باشد مشکلی ایجاد نمی شود و تمـام اشـکال محقق خراسـانی در این است که او فقـط آن صورتی را تصور کرده است که منزل همان قاطع اسـت ولی شق دوم را در نظر نگرفته است که در آن اشکالی وجود ندارد.

تم الکلام فی مقام الثبوت و گفتم که این تنزیل امکان دارد و حال بایـد در مقام اثبات بحث کنیم که آیا این امر واقع هم شده است یا نه.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۲۹ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

سخن در این بود که آیا دلیل حجیت اماره می توانـد دو کار انجام دهد به این معنا که هم اماره را حجت کند و هم ثابت کند که اماره جای قطع موضوعی (موضوعی طریقی یا وصفی) می نشیند (مدخلیت)

ص: ۳۹۸

محقق خراسانی

قائـل بود که دلیـل حجیت نمی توانـد هر دو کار را انجام دهـد زیرا لازمه ی آن اجتماع لحاظین مختلفین است اگر می خواهد امـاره را حجت کنـد معنـای آن این است که به مؤدی به لحـاظ اسـتقلالی و به قطع لحـاظ عالی نظر کرده است و اگر بخواهد جای قطع موضوعی بنشـیند (که اسم آن را مدخلیت گذاشت) عکس آن است یعنی توجه آن به قطع استقلالی است است و به مؤدی آلی.

ما گفتیم

: این سخن در صورتی درست است که که منزِّل، خود قاطع باشد یعنی یک فرد هم مؤدی را حجت کند و هم به آن مدخلیت بدهد که در این صورت لازمه ی آن اجتماع لحاظین است زیرا آن زمان که قاطع است به واقع نظر دارد و از آن نظر که آن را در موضوع مدخلیت می دهد نظر استقلالی.

ولی اگر شارع که در کنار ایستاده به قطع قاطع و به حجت و مدخلیت آن نظر می کند در آنجا قطع برای شارع جنبه ی طریقی

ندارد بلکه جنبه ی موضوعی دارد و مشکلی ایجاد نمی شود

.

همچنین گفته بودیم که باید در دو مقام بحث را مطرح کنیم یکی از لحاظ ثبوت و دیگر از لحاظ اثبات

:

در مقام ثبوت

محقق خراسانی قائل بود که این امر محال است ولی ما با کلام فوق قائل شدیم که این امر ثبوتا ممکن می باشد. محقق خراسانی چون مسئله را ثبوتا محال دانسته بحث اثباتی را مطرح نکرده است ولی ما که در ثبوت آن مشکلی ندیدیم باید مقام اثبات را هم بحث کنیم که آیا این ممکن واقع هم شده ست یا نه.

ص: ۳۹۹

اما در مقام اثبات

چون دلیل لفظی بر حجیت خبر واحد یا اماره نداریم (زیرا ما قائل هستیم آیه ی نفر، آیه ی سؤال و آیه ی کتمان و هکذا اخباری که شیخ جمع کرده است همه در مقام بیان کبری نیستند که بگویند خبر واحد حجت است بلکه فقط در مقام بیان صغری هستند به این معنا که این فرد ثقه است یا نه.)

حال چون دلیل لفظی نداریم نمی توانیم بفهمیم که آیا دلیل می تواند هم به اماره حجیت ببخشد و هم آن را جای قطع بگذارد

. از این رو در مقام اثبات این بحث عقیم می ماند.

بله

حال که دلیل حجیت اماره منحصر به سیره ی عقلاء است باید دید که آیا اماره می تواند جای قطع موضوعی بنشیند یا نه به این معنا که سیره ی عقلا هم اماره را حجت کند و هم آن را مدخلیت بدهد و جای قطع موضوعی بنشاند مثلا اگر شرع گفته باشد: (اذا قطعت بخمریه شیء فاجتنبه) بگوئیم اماره هم اگر به خمریت شیء قائم شد باید از آن اجتناب کرد.

در مقام اثبات سیره ی عقلاء به کمک ما آمده است و می گوید خبر واحد حجت است و شارع مقدس هم این سیره را حجت کرده است (البته باید توجه داشت که سیره دلیل لبی است و اطلاق ندارد.)

ظاهر این است

که باید در این امر تفصیل دارد:

باید دید قطعی که در موضوع اخذ شده است به عنوان کاشف تام است

ص: ۴۰۰

(یعنی فقط قطع واقع را نشان می دهـد) یا به عنوان اینکه یکی از از کواشف است. یعنی قطع یکی از راه هائی است که واقع را نشان می دهد.

اگر اول باشـد اماره مقام قطع موضوعی نمی نشـیند زیرا جهت جامعی بین قطع و اماره نیست زیرا قطع کاشف تام است و صـد در صد از نظر قاطع واقع را نشان می دهد ولی اماره هشتاد درصد واقع را بیان می کند

بله اگر از قرائن خارجه اسـتفاده کردیم که قطعی که در موضوع اخذ شده است یکی از کواشف است و کاشف تام نیست می گوئیم که اماره هم می تواند جای قطع موضوعی بنشیند.

.

ثم ان المحقق الخوئی

اسـتدلال کرده است که اماره می تواند جای قطع بنشـیند زیرا اگر شـرع مقدس اماره را حجت کرده است معنای آن این اسـت که مؤدی را ثابت می کنـد یعنی اگر بینه گفت این خمر است مودی که همان خمریت است ثابت می شود حال که این هنر را دارد که بتواند مؤدی را ثابت کند پس مؤدی هم قائم مقام مقطوع می شود و می تواند به جای آن بنشیند.

به بیان دیگر

اماره می توانـد جانشـین قطع طریقی شود و کسـی در آن تردید ندارد حال که اماره جای طریقی نشسـته است پس مؤدی قائم مقـام مقطوع است. حال اگر اماره می توانـد مؤدی را جای مقطوع بگـذارد پس بالملازمه اماره در قطع موضوعی هم قائم مقام قطع می شود.

یلاحظ علیه

ص: ۴۰۱

تم الکلام فی اقامه الاماره مکان القطع الموضوعی و الطریقی

: در قطع طریقی حجت داریم یعنی اگر شارع اماره را حجت کرده است باید برای آن اعتبار قائل شود از این رو اماره می تواند جای قطع طریقی بنشیند و در آن، مؤدی جای مقطوع است ولی این ملازم این نیست که در جای دیگر که قطع موضوعی باشد هم همین کار را انجام دهیم. اگر اماره جای قطع طریقی ننشیند بی اعتبار می شود ولی اگر به جای قطع موضوعی ننشیند مشکلی ایجاد نمی شود.

حال این بحث شروع می شود

مثلا- شارع گفته است اذا قطعت بقطعیه شیء فاجتنبه و ما در این سو با استصحاب می گوئیم که این مایع سابقا خمر بود الان هم خمر است حال آیا آن می تواند جانشین قطع موضوعی شود یا نه؟

که آیا اصول عملیه می تواند مکان قطع موضوعی بنشیند یا نه

نقول/font: الاصول علی قسمین

ااصل محرز و اصل غیر محرز

فرق این دو اصل این استکه اصل محرز آن است که فرد یک طرف را بناء علی انه الواقع اخذ می کند.

:مانند استصحاب که لسان آن لا- تنقض الیقین بالشک است یعنی در حال شک، متیقین را اخذ کن بناء علی ان المتیقین هو الواقع.

ولی اگر لسان دلیل این باشد که به این اصل عمل کند تا از تحیر خارج شوی

(و به قول قدماء بما انه وظیفه الجاهل یعنی حال که جاهل هستی و علم نداری وظیفه ی تو عمل به این اصل است) مانند رفع عن امتی ما لا یعلمون.

باید اصل محرز و غیر محرز را جداگانه بحث کنیم و ببنیم که آیا جای قطع می نشیند یا نه

اما بحث در اصل محرز

: آیا لا تنقض الیقین بالشک می تواند دو کار را انجام دهد هم اصل را حجت کند و هم به آن مدخلیت بدهد.

اشکال محقق خراسانی

در باب اماره اینجا هم وارد است یعنی موجب می شود که دو لحاظ در آن واحد صورت بگیرد به این بیان که دلیلی که می گوید استصحاب حجت است اگر نظرش به حجیت و طریقیت باشد یعنی می خواهد به یقین ناقصی که از استصحاب حاصل می شود حجیت بدهد در این لحاظ استصحاب طریقی برای نشان دادن واقع است و در این حال لحاظ واقع استقلالی و لحاظ اصل آلی است ولی اگر می خواهد آن را جانشین قطع موضوعی کند مدخلیت را ثابت کند عکس آن می شود و نمی شود در یک زمان هر دو لحاظ را انجام داد.

آنچه ما در آنجا در جواب گفتیم

همین جا هم وارد می شود یعنی اگر کسی که استصحاب کرده است بخواهد هم استصحاب را حجت کند و هم مدخلیت را ثابت کند کلام محقق خراسانی صحیح است ولی اگر کسی که آن را حجت می کند و به آن مدخلیت می دهد فرد دیگری مانند شارع باشد دیگر این مشکل پیش نمی آید. من نمی توانم هر دو را لحاظ کنیم زیرا قطع من طریقی است و نمی توانم در این حالت که واقع را به دید استقلالی می نگرم به استصحاب مدخلیت دهم که واقع آلی شود ولی شارع که قطع من برای او جنبه ی موضوعی دارد می تواند این کار را انجام دهد.

ص: ۴۰۳

تم الکلام فی اصل المحرز و خلاصه آنکه اصل محرز می توانـد هم جای قطع طریقی محض بنشـیند و هم جای قطع موضوعی بنشیند

.

المقام الثانی/font: در جائی که اصل ما غیر محرز باشد

..

مانند اصل برائت شرعی

(رفع عن امتی مـا لاـ یعلمون) یا عقلی (قبـح عقاب بلا بیان) این نمی توانـد جانشـین قطع موضوعی شود زیرا بین اصل برائت و قطع جهت جامعی وجود ندارد زیرا قطع کاملا واقع را نشان می دهد ولی برائت آنقدر ضعیف است که فقط برای بیرون آمدن تحیر است و هرگز واقع را نشان می دهد.

هکذا اصاله الحلیه و قرعه

(البته در بعضی از روایات آمده است که هر کس قرعه بیاندازد به واقع دست می یابد)

ان شاء الله در جلسه ی بعد سایر اصول را بحث می کنیم/font.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۳۰ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

سخن در این است که آیـا اصول عملیه جانشـین قطع می شونـد یـا نه. البته واضـح است که بحث ما در قطع طریقی نیست زیرا قطعا اصول می توانند جانشین قطع طریقی شوند بحث در قطع موضوعی استدر اینجا قطع موضوعی است زیرا در موضوع حکم خودش اخـذ نشـده است. حـال در این قسم آیا اصول جانشـین این قطع موضوعی می شود یا نه؟(هرچنـد استصـحاب را دیروز اجمالاـ مطرح کردیم)حـال که سه چیز وجود نـدارد معنـا نـدارد که بگوئیم اصاله الاحتیاط جایگزین قطع می شود.حکم العقل بتنجز الواقع از این رو احتیـاط که جـایگزین قطع می شود یعنی حکم العقـل بتنجز الواقع جانشـین قطع می شود در حکم العقل بتنجز الواقع بنابراین جهت جامعه همان منزل است.

ص: ۴۰۴

بله در احتیاط شرعی

سه چیز وجود دارد. احتیـاط شـرعی این است که اگر در دو ظرف که یکی نجس است بخواهیم وضو بگیریم در شـرع آمـده

است که هر دو را بریزیم و تیمم کنیم در اینجا احتیاط شرعی که ریختن هر دو آب است جای قطع می نشیند و جهت تنزیل این است که واقع بر انسان منجز می شود. در اینجا چون دلیل لفظی داریم هر سه چیز مهیا است ولی مشکل آن این است که احتیاط شرعی به کار نمی آید زیرا احتیاط شبهات بدویه واجب نیست و اما در اطراف علم اجمالی هرچند احتیاط واجب است ولی قبل از آن که به احتیاط شرعی روی آوریم عقل می گوید که اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد از این رو اصاله الاحتیاط شرعی اثری ندارد (مخفی نماند که در احتیاط در امور ثلاثه که عبارت است از دماء، نفوس و اعراض به دلیل اجماع باید احتیاط کنیم نه به دلیل شرعی)

اما در جانشینی استصحاب

مثال آن این است که شارع می فرماید اذا قطعت بخمریه شیء فتصدق و سابقا این مایع خمر بود و الان شک دارم که آیا به مرور زمان سرکه شده است یا نه حال آیا می توانم استصحاب کنم و حکم تصدق را بار کنم و در نتیجه همان طور که اگر قاطع بودم می بایست صدقه بدهم در این زمان که با استصحاب ثابت کردم که آن مایع خمر است هم صدق بدهم؟

محقق خراسانی در جانشینی آن به جای قطع موضوعی طریقی سه بیان دارد

ص: ۴۰۵

مکـان قطع موضوعی طریقی: یکی را در کفـایه بیـان کرده است یکی را در حاشـیه ی خود بر فرائـد و یکی در رد حاشـیه در کفایه و ما هم بیان چهارمی داریم.

البیان الاول

توضـیح ذلـک: اگر دلیل لا تنقض بخواهـد خمر مستصـحب را به جای خمر واقعی قرار دهـد در اینجا نظرش به دو یقین (یقین استصـحابی و یقین وجـدانی) آلی است ولی آنجا که می خواهـد یقین تعبـدی را به جای یقین واقعی بگذارد نظرش به این دو یقین اسـتقلالی است و جمله ی واحـده که در یک آن می خواهـد این دو کار را انجام دهد باید در آن واحد یک شـیء را به لحاظ آلی و استقلالی لحاظ کند که این امری ممتنع است.

(البته ما این مطلب را در جلسه ی قبل بیان کردیم و اشـکال آن را هم بیان کردیم ولی الان نظر خود را در بیان چهارم بیان می کنیم)

: للمحقق الخراسـانی فی الکفـایه: ایشـان می گویـد دلیل واحـد که همان لا تنقض الیقین بالشک است نمی توانـد دو کار کند یعنی اولا مستصـحب را به جای متیقین بگـذارد و دوم اینکه یقین استصـحابی را جای یقین وجـدانی قرار دهـد. زیرا اگر چنین کاری بشود لازم می آید که دو لحاظ آلی و استقلالی در زمان واحد با هم دیگر جمع شوند که محال است.

البیان الثانی

توضـیح ذلک: شارع می گوید که لا تنقض الیقین بالشک مستصـحب را جای جای یقین واقعی گذاشـتم و خمر مستصحب را جـای خمر واقعی قرار دادم. عقـل می گویـد اثر روی خمر نرفته است زیرا در قطع موضـوعی حکم روی خمر نرفته است بلکه حکم روی خمر مقطوع رفته است

ص: ۴۰۶

: محقق خراسانی در حاشیه ای که بر کتاب فرائد شیخ نوشته است اعتقاد دارد که احد التنزیلین به دلالت مطابقی است و تنزیل دوم به ملازمه ی عقلیه است یعنی اگر شارع بخواهد در عرض واحد هر دو کار را انجام دهد مشکل لحاظین در آن واحد به وجود می آید ولی اگر بخواهد هر دو را در طول هم انجام دهد مشکلی پیش نمی آید. به این معنا که اول مستصحب را جای متیقن و قطع بگذارد و بعد عقل بگوید که این تنزیل لغو است مگر اینکه یقین تعبدی (یقین حاصل شده از استصحاب) را هم جای یقین وجدانی بگذارید.(اذا قطعت بخمریه شیء فتصدق) از این رو برای اثر بخشیدن به این تنزیل قطع تعبدی را هم باید جای قطع وجدانی بگذارد و عقل خود دست به کار شده و برای مصونیت کلام شارع حکیم از لغویت حکم می کند که شارع قطعا قطع تعبدی (قطع از طریق استصحاب) را هم مکان قطع موضوعی گذاشته است و الا تنزل اول لغو می بود. از این رو اجتماع لحاظین در آن واحد نیست که محذوری را پدید آورد بلکه در دو آن و در طول هم هستند.

بیان سوم

پر زحمت بودن این است که این ملازمه، عقلی است و حال آنکه باید ملازمه عرفی باشد زیرا عقل حکم می کند که برای رفع کلام شارع از لغویت تنزیل دوم هم باید صورت گرفته باشد. این حکم عقل به کار نمی آید زیرا باید عرف هم به این ملازمه برسد.

بعد می گوید: این امر شاید محال هم باشد زیرا مستلزم دور است به این بیان که تنزیل شارع حتما در گرو اثر می باشد زیرا اگر اثر نباشد تنزیل شارع لغو خواهد بود حال شارع که مستصحب را جای متیقن واقعی می گذارد این کار به تنهائی اثری ندارد و باید قبلش قطع تعبدی را نیز جای قطع واقعی بگذارد حال شارع که می خواهد قطع تعبدی را جای قطع واقعی بگذارد باز این کار به تنهائی اثر ندارد زیرا این در صورتی درست می شود که قبلا کار تنزیل اول را انجام داده باشد حال هر دو به تنهائی بی اثر هستند و هر کدام جزء الموضوع هستند و باید با هم جمع شوند تا موضوع تکمیل شود و هر کدام از آنها بدلیل اینکه بی اثر است و تنزیل شارع باید ذو اثر باشد باید قبلش دیگری وجود داشته باشد و آن هم با همین مشکل مواجه است از این رو قبل از تنزیل اول باید تنزیل دوم وجود داشته باشد و تنزیل دوم هم باید قبل از تنزیل اول باشد و اگر بخواهد هر دو را با هم انجام دهد به اجتماع لحاظین برخورد می کند که محال است از این رو راه ها کاملا به روی شارع بسته است.

: محقق خراسانی در کفایه می گوید که آنچه در حاشیه گفته است هم هم کار پر زحمتی است و هم امری است محال:

البیان الرابع

: و هو کلامنا (این همان جوابی است که در جلسه ی قبل بیان کردیم) و آن این است که اگر خود قاطع در حالی که قطع دارد مستصحب را جای قطع بگذارد این محال و اجتماع لحاظین پدید می آید و راهی برای خلاصی آن نیست ولی شارع می تواند به قطع من در آن واحد از دو زاویه نگاه کند یعنی هم از زاویه ی آلی و هم از زاویه ی استقلالی آن را بنگرد و هر دو تنزیل را انجام دهد.

آنچه تا اینجا گفتیم

از باب استدلال بود حال آیا از لا تنقض الیقین بالشک می توان فهمید که این دو تنزیل صورت گرفت است (هم مستصحب را به جای متیقین و هم یقین تعبدی را جای یقین واقعی گذاشته باشد) یا نه.

جواب این است

گاه لسان دلیل حفظ دلیل نیست بلکه حفظ مستصحب است مثلا می فرماید: (اذا قطعت بخمریه شیء فشککت فیه فاثبت علی المتیقین) در اینجا تعبد به حفظ یقین نیست بلکه تعبد به حفظ متیقن است در اینجا دیگر تنزیل صحیح نیست.

از این رو در هر صورت باید لسان دلیل را ملاحظه کرد و دید که آیا ادله ی استصحاب به معنای اطاله ی عمر یقین است یعنی می خواهد عمر یقین را دراز کند در این صورت این قطع یقینا جای قطع وجدانی می نشیند زیرا شارع در اینجا به ازای استصحاب کردن جعل یقین می کند ولی اگر اطاله ی عمر متیقین باشد این دیگر جانشین قطع موضوعی نمی شود.

ص: ۴۰۸

که باید لسان دلیل را ملاحظه کرد؛ گاه لسان دلیل شارع این است که (اذا قطعت بخمریه شیء فشککت فیه فاثبت علی یقینک یـا فانت علی یقینک) در اینجا یقینا قطع استصـحابی جایگزین قطع موضوعی می شود زیرا لسان دلیل همان تعبـد به حفظ یقین است یعنی شارع به کسی که استصحاب می کند می گوید که او یقین دارد (علی یقینک)

گاه شارع می فرماید: (اذا قطعت بخمریه شـیء فلا تشربه) در اینجا مسلما قطع در قطع طریقی است و خود قطع نقشی در اثبات حکم ندارد بنابراین استصحاب و سایر اصول جانشین این قطع می شوند

ولی اگر بگوید: (اذا قطعت بخمریه شیء فتصدق)

گفتیم

حال بین اصول، باید اصاله الاحتیاط و استصحاب را بررسی کرد

امـا احتیـاط نمی توانـد جانشـین قطع موضوعی شود زیرا در تنزیـل سه چیز لازم داریم: منزَل منزل علیه و جهت تنزیـل ولی در اینجـا سه چیز وجود نـدارد بلکه دو چیز است یکی منزل است که همـان اصاله الاحتیاط است که عبارت است از حکم عقل به تنجز واقع و دیگری منزل علیه است که همان قطعی است که در موضوع خمر اخذ شده در اینجا جهت تنزیل همان منزل اسـت و شق سومی نیست یعنی همان طور که قطع حکم را منجز می کنـد احتیاط هم واقع را منجز می کنـد منزل همان حکم عقل به تنجز واقع است و منزل علیه القطع المـاخوذ فی الموضوع است و احتیـاط را که به جای قطع می گـذاریم جهت جامعه بین آنها این است که هر دو واقع را منجز می سازند که این همان منزل است.

به عبارت دیگر مغز احتیاط این است:

: اگر اصول برائت، اصاله الطهاره، اصاله الحلیه و سایر اصول محرزه باشد اینها جانشین قطع موضوعی نمی شوند زیرا قطع، کاملا واقع را بیان می کند ولی این اصول فقط برای رفع تحیر و بیان وظیفه ی جاهل است و نمی توانند جای قطع بنشینند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۳۱ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث ما در مورد مبحث قطع است و گفتیم که قطعی که در موضوع اخذ می شود انواع و اقسامی دارد. شیخ در اوائل رساله ی قطع مطالبی را بیان کرده است و محقق خراسانی آن را در امر رابع آورده است. محقق خراسانی در این امر به اقسام قطع موضوعی می پردازد و در ضمن به سراغ ظن موضوعی نیز می رود (یعنی ظنی که در موضوع اخذ شده است.)

توجه: این بحث کابرد عملی در فقه ندارد و فقط موجب شکوفائی ذهن و آشنائی با استدلال های مختلف می شود

الامر الرابع: فی اقسام القطع

قطع گاهی به موضوع تعلق می گیرد (اذا قطعت بخمریه شیء) و گاه به حکم تعلق می گیرد (اذا قطعت بوجوب شیء)

محقق خراسانی اولی را بحث نکرده است و فقط به دومی پرداخته و گفته است:

قطع به حکم در موضوع خود آن حکم اخذ می شود مانند (اذا قطعت بوجوب صلاه الظهر یجب علیک صلاه الظهر بنفس الوجوب)

قطع به وجوب در موضوع وجوب مماثل اخذ شود (نه وجوب سابق) مانند: (اذا قطعت بوجوب شیء یجب علیک ذلک الشیء بوجوب ثان (او بوجوب آخر))

ص: ۴۱۰

قطع به وجوب در موضوع حکم ضد اخذ شود مانند: (اذا قطعت بوجوب شیء یحرم علیک ذلک الشیء)

قطع به وجوب در موضوع حکم مخالف اخذ شود مانند: (اذا قطعت بوجوب شیء یجب علیک التصدق)

محقق خراسانی قائل است که در میان این چهار قسم فقط نوع چهارم جایز است.

اما قسم اول: محال است (قطع به حکم در موضوع خود آن حکم اخذ شود) زیرا یقین و قطع برای خود متعلق می خواهد از این رو قطع به وجوب، متوقف بر این است که قبلا ـ وجوبی باشد تا بتوان به آن یقین پیدا کرد و این در حالی که خود این وجوب محمول است و محمول همیشه بر موضوع متوقف است از این رو این وجوب خود بر قطع متوقف است زیرا قطع

موضوع است چرا که می گوئید اذا قطعت بوجوب شیء (این موضوع است) یجب علیک ذلک الشیء بنفس الوجوب (حکم)

خلاصه اینکه قطع متوقف است بر اینکه قبلاً وجوبی باشد تا یقین بر آن متعلق شود و حال اینکه این وجوب (چون خود محمول است و محمول هم بر موضوع متوقف می باشد) متوقف است بر اینکه اول قطع باشد تا وجوب بر آن حمل شود این همان دور است و محال می باشد.

یلاحظ علیه: دور لازم نمی آید. این کلام را قبول داریم که وجوب محمول است و متوقف بر موضوع است که همان قطع به وجوب است. ولی قطع به وجوب متوقف بر این نیست که در واقع حکمی باشد اگر در واقع حکم هم نباشد باز می توان وجود قطع را تصور کرد زیرا جاهل اگر به چیزی قطع داشته باشد چه در واقع حکمی باشد یا نه او قطع دارد بنابراین قطع به وجوب بر صورت ذهنیه ی حکم متوقف است چه این وجوبی که در ذهن است در واقع هم وجود داشته باشد یا نه.

ص: ۴۱۱

به بیان دیگر: وجوب در یجب علیک الظهر بنفس الوجوب همان وجوب واقعی است ولی وجوبی که متعلق قطع است دیگر وجوب واقعی نیست بلکه وجوبی است که در ذهن قاطع شکل بسته است چه در خارج هم وجوبی واقعی محقق باشد یا نه.

اشکال دیگر: می گوئیم که دور در یک صورت هست و در یک صورت نیست اگر قطع ما جزء موضوع باشد در اینجا دور پدید می آید ولی اگر قطع تمام الموضوع باشد دوری به وجود نمی آید.

توضیح ذلک: اگر قطع جزء الموضوع باشد دور هست زیرا قطع یک جزء است و جزء دیگر وجوب واقعی می باشد در اینجا وقتی می گوئیم: (اذا قطعت بوجوب شیء) در این موضوع دو جزء داریم یکی قطع و دیگری وجوب واقعی است (نه وجوب ذهنی) زیرا محمول وجوب واقعی است و متوقف بر موضوع است و موضوع هم مرکب از دو شیء است یکی قطع و دیگری وجوب واقعی از این رو جزئی از موضوع متوقف بر محمول است و مشکل دور پدید می آید.

اما اگر قطع تمام الموضوع باشد یعنی واقع در اینجا کاره ای نباشد در اینجا محمول متوقف بر موضوع است (اذا قطعت بوجوب شیء) ولی موضوع متوقف بر محمول نیست. زیرا قطع به وجوب شیء فقط دور قطع می گردد و به واقع کاری ندارد چه در واقع حکمی بر وجوب باشد یا نه در اینجا قطع همه کاره و تمام العله است و در این موضوع وجوبی واقعی وجود ندارد تا بگوئیم که بر محمول متوقف است.

اما القسم الثانی: (یعنی قطع به حکم در موضوع مماثل اخذ شود) مانند: (اذا قطعت بوجوب شیء یجب علیک ذلک الشیء بوجوب ثان (او بوجوب آخر))

ص: ۴۱۲

محقق خراسانی در اینجا قائل است که اشکال دور پدید نمی آید بلکه یلزم اجتماع المثلین فی محل واحد.

یلاحظ علیه: اجتماع مثلین در جائی است که محل آن دو واحد باشد ولی در اینجا محل واحد نیست زیرا وجوب اول متعلق قطع است و وجوب دوم موضوعش قطع مع الوجوب است یعنی وجوب در (اذا قطعت بوجوب صلاه الظهر) متعلق به ظهر است و وجوب در (یجب علیك بوجوب ثان) متعلق به قطع به وجوب ظهر است.

و به بیان دیگر وجوب محمولی غیر از وجوب موضوعی است وجوب موضوعی به ظهر تعلق گرفته است ولی وجوب محمولی به قطع به وجوب ظهر تعلق گرفته است.

اما القسم الثالث: که قطع به وجوب در موضوع حکم ضد اخذ شود مانند: (اذا قطعت بوجوب شیء یحرم علیك ذلك الشیء)

در اینجا هم مانند سابق می گوئیم که اجتماع ضدین وجود ندارد زیرا وجوب اول روی ظهر رفته است ولی حرمت روی ظهر نرفته است بلکه روی قطع به وجوب ظهر رفته است.

خلاصه آنکه اشکال محقق خراسانی در قسم اول، دوم و سوم وارد نیست بلکه اشکالی که در آن وجود دارد این است که این کارها لغو است یعنی اگر بگوئید اگر به وجوب ظهر قطع دارید یجب علیك صلاه الظهر بنفس الوجوب این عمل لغو است زیرا خود قطع در وجوب کافی است و اما در دومی هم لغو است زیرا معنا ندارد بگوئید اگر به وجوب نماز ظهر قطع دارید یجب علیك الشیء بوجوب ثان (مگر از باب تاکید) و در سومی هم کاملاـ واضح است که وقتی به وجوب نماز ظهر قطع دارید معنا ندارد شارع بگوید که در این صورت نماز ظهر بر شما حرام است.

اما القسم الرابع: قطع به وجوب در موضوع حکم مخالف اخذ شود مانند: (اذا قطعت بوجوب شیء یجب علیک التصدق)

این امر جایز است و اشکالی در آن نیست مثلا خداوند می فرماید اگر به وجوب ماه رمضان قطع پیدا کردی صدقه بده این امر مثلا از باب شکر کردن است که وقتی به دخول ماه رمضان قطع حاصل شد صدقه ای داده شود و مشکلی در آن نیست.

ثم: محقق خراسانی وقتی سه مورد اول را محال دانست می گوید که همه به شکل دیگری ممکن می شوند و آن اینکه متعلق قطع یک مرتبه از حکم باشد و محمول مرتبه ی دیگری از حکم باشد.

توضیح ذلک: احکام دارای مراتب است که عبارتند از:

اقتضاء: (مصالح و مفاسد)

انشاء: (مثلا در مجلس انشاء می شود ولی هنوز به مردم ابلاغ نشود و یا مثلا خداوند انشاء بفرماید ولی به مردم بیان نشود)

فعلیت: پیغمبر و امام بعد از انشاء، حکم را برای مردم بیان کنند.

تنجز: این حکم به گوش من هم برسد (مثلا بعد از صدور قانون از طریق رسانه ها از آن با خبر شوم)

محقق خراسانی می گوید: اگر اولی محال است در صورتی است که حکم در موضوع و محمول هر دو انشائی باشد ولی اگر متعلق قطع در موضوع، حکم انشائی باشد ولی محمول وجوب فعلی باشد (مثلا- اذا قطعت بوجوب الظهر انشاء یجب علیک الظهر بنفس ذلک الوجوب فعلا-) این دیگر اشکالی در آن راه ندارد و مشکل دور قطعا وجود نخواهد داشت همچنین در مماثل و مخالف.

ما هم این کلام را قبول داریم و فقط می گوئیم اگر مستلزم لغویت نباشد به این معنا که از شارع حکیم این گونه عبارات صادر شود و لغو نباشد مشکل دیگری در آن نیست.

نکته: برای احکام چهار مرتبه گفته اند که ذکر کردیم ولی ما معتقد هستیم که حکم دو مرحله بیشتر ندارد که همان انشاء و فعلیت است.

اما مرحله ی اقتضاء که همان مصالح و مفاسد است یعنی نماز معراج المؤمن است و امثال آن و یا اینکه قمار موجب می شود که عداوت در جامعه زیاد شود. اینها از باب مبادی احکام هستند و خودشان حکم نیستند.

اما مرحله ی انشاء مشکلی ندارد. بله نوع انشاء در مورد خداوند به چه شکلی است برای مشخص نیست ولی در کل در آن اشکالی وجود ندارد.

فعلیت هم که مقام بیان احکام است آن هم بیان در مواضع بیان، هیچ مشکلی ندارد و از مراتب حکم است.

بله تنجز از مراتب حکم نیست بلکه حکم عقل است یعنی عقل می گوید حال که فهمیدی واقع چیست، حکم واقع بر تو منجز و حتمی شده است و اگر مخالفت کنی عذاب می شود و الا مستوجب ثواب هستی.

بله یک نکته باقی مانده است که محقق خراسانی اقسام قطع به موضوع را بیان نکرده است و آنچه گفته است از باب قطع به حکم است.

و اما قطع به موضوع: اگر بگوید اذا قطعت بخمریه شیء در اینجا هم چهار شق مزبور متصور است مثلا اگر بگوید اذا قطعت بخمریه شیء تحرم علیک.

بله دومی و سومی لغو است دومی مشخص است ولی سومی اگر بگوید اگر به خمر بودن چیزی قطع پیدا کردن شرب آن حلال است باطل است (در صورتی که حکم خمر حرمت نوشیدن باشد)

و اما نوع چهارم بدون شک جایز است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

محقق خراسانی که در جلسه ی قبل تقسیماتی را برای قطع مطرح کرده بود که گاه قطع موضوع برای حکم خودش می شود گاه برای حکم مماثل و هکذا گاه برای حکم ضد و گاه حکم مخالف. در این جلسه همین تقسیمات را در مورد ظن مطرح می کند.

به بیان دیگر

چرا اگر شارع بگوید: (اذا قطعت بوجوب شیء یجب علیك ذلك الشیء بوجوب ثان (او بوجوب آخر) محال است ولی اگر بگوید (اذا ظننت بوجوب شیء یجب علیك ذلك الشیء بوجوب ثان (او بوجوب آخر)) امری است جایز.

علت آن

بعد محقق خراسانی

متوجه اشکالی می شود و می گوید: ان قلت: همان طور که قطع به اجتماع متماثلین محال است هکذا ظن به اجتماع متماثلین هم محال است. و هکذا همان طور که قطع به اجتماع ضدین محال است ظن به اجتماع ضدین هم محال است. در اینجا به شکل کمرنگ بحث می شود ولی مفصلا در بحث (الجمع بین الاحکام الواقعیه و الظاهریه) بحث می شود و علت آن این است که قطع واقع را کشف می کند و با وجود علم به واقع جعل حکم ظاهری محال است. و به عبارت دیگر وقتی من یقین پیدا کردم که واقع چیست معنا ندارد که حکم ظاهری دیگری جعل شود. ولی در مورد ظن، واقع به شکل ناقص منکشف می شود از این رو چون واقع صد در صد کشف نشده است زمینه برای جعل حکم ظاهری وجود داردیعنی چگونه می شود که فرد در آن واحد ظن به اجتماع ضدین داشته باشد.

ص: ۴۱۶

سپس در جواب از آن اشکال می گوید

حال آن اشکالی که مطرح شده است که ظن به متماثلین و اجتماع ضدین محال است فقط در قسم اول فعلی جاری است یعنی ظن از تمام جهات فعلی باشد. در این شکل اگر متعلق ظن چنین وجوبی باشد تنجزش مشروط به قطع نیست در اینجا نمی شود که حکم مماثل و یا ضد را جعل کرد زیرا لازمه اشت ظن به اجتماعین مثلین و یا ضدین می باشد.

ولی اگر متعلق ظن حکمی باشد که فعلی معلق می باشد یعنی وقتی که قطع به آن معلق شده است منجز می شود و حال که قطع به آن متعلق نیست و هنوز منجز نشده است مانعی ندارد که دو وجوب متماثل و یا متضاد وجود داشته باشند زیرا آن دو وجوب در مرتبه ی واحده نیستند. از این رو در ظن به وجوب حکمی که هنوز منجز نیست و شرط تنجزش قطع است مانعی ندارد که دو حکم مماثل یا متضاد داشته باشیم زیرا متعلق ظن وجوب منجز نیست بلکه وجوب معلقی است که هنوز معلق علیه آن حاصل نشده است.

تم کلام صاحب الکفایه

یلاحظ علیه

به بیان دیگر محقق خراسانی در ابتدا انحفاظ و عدم انحفاظ بحث می کرد ولی در اینجا بحث را در این مورد آورد که متعلق ظن فعلی من جمیع جهات است قابل جعل حکم دیگری نیست ولی اگر فعلی معلق است حکم دیگر را می توان در کنارش جعل کرد.

حال بیان دوم ایشان را قبول کنیم بین ظن (که فعلی من بعض الجهات باشد نه من جمیع الجهات) و قطع فرقی نیست زیرا قطع به حکم انشائی می تواند موضوع برای حکم مماثل فعلی باشد. (اذا قطعت بوجوب شیء انشاء یحرم علیک ذلک الشیء فعلا) و در ظن هم همین سخن را گفت.

ص: ۴۱۷

بله اگر بیان اول ایشان که مسئله را روی انحفاظ برده بود تکیه می کرد بین ظن و قطع فرق بود.

تم الکلام فی الامر الرابع و گفتیم که این امر کاربرد عملی ندارد و فقط برای شکوفائی ذهن است.

: محقق خراسانی با اشکال و جوابی که مطرح کرده است بحث را عوض نموده است زیرا در اول بحث مسئله روی انحفاظ بود و ایشان گفته بود که در قطع مرتبه ی حکم ظاهری محفوظ نیست ولی در ظن محفوظ است. ولی در این اشکال گفتید که فعلیت بر دو قسم است یکی آن است که از جمیع جهات بیدار و منجز است که در آنجا جعل حکم ظاهری مخالف و مماثل بر آن مشکل دارد ولی اگر فعلی معلق باشد در اینجا جعل حکم ظاهری بر آن مانع ندارد زیرا متعلق ظن حکمی است خفته و مانعی ندارد حکم دیگری هم در کنارش باشد.: قلت: بحث در جائی است که متعلق ظن حکم فعلی است و حکمی هم که بر ظن مترتب می شود آن هم فعلی است ولی واقعیت این است که حکم فعلی بر دو قسم است (به همین خاطر است که به محقق خراسانی نسبت می دهند که ایشان مراتب حکم را ۵ تا می داند که عبارتند از اقتضاء، انشاء، فعلیت و تنجز و خود فعلیت بر دو قسم است.) یک حکم فعلی به شکلی است که در آن حتمیت و قطعیت وجود دارد و یک حکم فعلی هم داریم که اگر قطع به آن متعلق شود متنجز می شود ولی اگر قطع به آن متعلق نشود منجز نمی شود به این فعلی معلق می گویند یعنی بشرط ان یتعلق به القطع.

الامر الخامس

: فی وجوب الموافقه الالتزامیه

شکی در این نیست که اسلام مرکب از عقیده و شریعت است؛ عقیده همان اصول دین است و شریعت همان احکام فرعی است که باید به آنها عمل کرد

به بیان دیگر اسلام دارای عقل نظری است که همان عقائد است و عقل عملی که همان شریعت و احکام است.

به بیان ثالث، در اسلام گاه در بود و نبود بحث می کنیم که همان عقائد است یعنی خداوند هست و هکذا و گاه در باید و نباید سخن می گوئیم که همان شریعت است مثلا باید نماز خواند و دروغ نگفت.

در عقائد التزام قلبی لازم است ولی احکام دو جنبه دارد: جنبه ی التزامی و جنبه ی عملی در احکامی که جنبه ی قربی دارد هر دو معتبر است یعنی هم باید ملتزم شد که این عمل برای خداوند است و هم باید در مقام عمل آن را به جا آورد. این دسته احکام را تعبدیات می گویند.

و اگر احکام از توصلیات باشد مانند دفن میت در اینجا محقق خراسانی قائل است که فقط عمل مهم است و التزام قلبی و تقرب در آن لازم نیست. ححال باید دید که کلام محقق خراسانی با کتاب و سنت موافق هست یا نه.

.

محقق خراسانی که در بحث قطع سه قسم اول را محال می دانست در اینجا در قسم اول بحثی ندارد ولی دومی و سومی را ممکن می داند. حال باید دید که چرا چنین حکمی صادر کرده است.

ص: ۴۱۹

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۲ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

در جلسه ی قبل گفتیم که اسلام مرکب است از مسائل اعتقادی و مسائل عملی

. در مسائل اعتقادی التزام قلبی شرط است و هکذا در مسائل عملی اگر جزء تعبدیات باشد در آنها هم التزام قلبی شرط است زیرا فقط با آن التزام می توان قصد قربت را انجام داد.

حال بحث در این است که آیا در توصلیات هم علاوه بر عمل التزام قلبی لازم است یا نه

حضرت امام در مورد این مسئله قائل است که اصل این مسئله

زیرا ایشان می فرمود

. محقق خراسانی قائل است که لازم نیست(هل تجب الموافقه الالتزامیه او لا) قابل طرح نیست و معنای صحیحی برای آن قابل تصور نمی باشد : موافقت التزامیه به معنای التزام قلبی و انقیاد جنانی است و این انقیاد خود به خود ایجاد نمی شود و مقدمات، مبادی و عللی می خواهد که تا محقق نشود این التزام هم حاصل نمی شود. از مهمترین مقدمات علم است یعنی علم پیدا کنم که این حکم از جانب خدا امده است. اگر فرد عالم نباشد التزام قلبی محال است برای او حاصل شود. از این رو در این بحث یک صورت محال است و یک صورت اضطراری به این معنا که اگر علم پیدا کردم که شارع مثلا دفن میت را واجب کرده است قهرا التزام قلبی حاصل می شود و اگر علم به اینکه این را شارع فرموده است حاصل نشود محال است اعتقاد و التزام قلبی حاصل شود از این رو این یک امر تکوینی است بنابراین برای این مسئله معنای صحیحی تصور نمی شود.

ص: ۴۲۰

بعد حضرت امام به این آیه توجه پیدا کرد

سپس امام در تفسیر آن گفتند

(وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الْمُفْسِدينَ) (نمل / ۱۴) که یهود با آنکه یقین داشتند که پیغمبر از جانب خداست با آن مخالفت می کردند : که در این آیه، (جحد) به معنای جحد قلبی نیست بلکه مراد جحد عملی است.

ما هم اضافه می کنیم

(الَّذينَ آتَيْناهُمُ الْكِتابَ يَعْرِفُونَهُ كَما يَعْرِفُونَ أَبْناءَهُمْ وَ إِنَّ فَريقاً مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ) (بقره / ۱۴۶) یعنی آنها پیامبر را همانند فرزندانشان می شناختند ولی در عمل آن را کتمان می کردند.

یلاحظ علیه

: ما معتقدیم که بین علم به شیء و التزام قلبی ملازمه ای وجود ندارد زیرا گاهی فردی عالم است ولی قلبا زیر بار نمی رود مثلا بر اثر عداوت ها و امثال قلبا حقیقت را منکر می شود.

حضرت امام هم در اواخر، در بعضی از سخنرانی ها خلاف کلام فوق را مطرح می کرد مثلا می فرمود بعضی علم دارند که از فرد مرده کاری ساخته نیست ولی چه بسا از آن می ترسند زیرا التزام قلبی به آن علم ندارند بر خلاف مرده شور که علاوه بر علم التزام قلبی هم دارد

.

نقول

: در سوره ی نساء آمده است که دو نفر نزد پیغمبر آمدند یکی زبیر که مکی و یکی انصاری که مدنی بود. آبی از مسیر زبیر رد شده وارد سرزمین انصاری می شد و آنها با هم اختلاف داشتند و رسول خدا در مقام قضاوت به زبیر فرمود که بعد از استفاده از آب آن را رها کن که به زمین انصاری برود در اینجا انصاری جسارت کرد و گفت: چون زبیر پسر عمه ات بود این قضاوت را کردی و الا جور دیگر می گفتی در این جا این آیه نازل شد: (فَلا وَ رَبِّکَ لا یُؤْمِنُونَ حَتَّی یُحَکِّمُوکَ فیما شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لا یَجِدُوا فی أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّمُوا تَسْلیماً) (نساء / ۶۵)

یعنی آنها مومن نمی باشند مگر اینکه هنگام اختلاف وقتی برایشان قضاوت کردی ناراحت نشوند

. در این آیه انصاری با آنکه می دانست پیغمبر به حق سخن می گوید ولی با این علم مخالفت کرده و التزام قلبی به آن نداشت.

علاوه بر این

آیه ی سوره ی نمل را ما جور دیگری معنا می کنیم و می گوئیم که مراد از جحد در آن عدم قبول قلبی است یعنی با وجود اینکه علم و یقین داشتند که موسی از جانب خداست ولی به آن التزام قلبی نداشتند.

سپس امام

یکی همان بود که گذشت که می فرمود

دوم اینکه تشریع محال است

سه مطلب را مطرح کرد که ما دو مورد آن را قبول داریم : وجوب مطابقت التزامیه معنای صحیحی ندارد(تشریع آن است که چیزی که یقین دارم جزء دین خداوند نیست معتقد شود که جزء دین خداست) و اینکه می گویند تشریع حرام است صحیح نیست.

سوم اینکه بدعت امکان دارد

(یعنی به چیزی که خداوند آن را نفرموده است فتوا دهد و آن را به خدا نسبت دهد) و کاری است حرام.

نقول

: دو شق اخیر صحیح است. ولی شق اول را قبول نداریم همان طور که بیان کردیم و حتی می توان گفت که یکی از واجبات بر فرد مسلمان این است که علاوه بر عمل در مقام قلبی هم به آن احکام ملتزم باشد و می آیه ی اول سوره ی حجرات را شاهد آورد که خداوند می فرماید: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیِ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمیعٌ عَلیمٌ) در این آیه (لا تقدموا) به معنای تسلیم بودن است.

ص: ۴۲۲

حال بحث در این است

که اعتقاد التزامی چه مراحلی دارد.

المرحله الاولی

الایمان بما جاء به النبی. یعنی آنچه پیغمبر آورده است چه به ما رسیده باشد و چه نرسیده باشد همه را قبول دارم. این مرحله امری است که کسی در آن اختلاف ندارد از این رو آنهائی که اسلام می آورند باید بگویند: (آمنا بما جاء النبی فی کتابه و سنه نبیه و سنه خلفائه) یعنی باید دربست به همه ی آنها ملتزم بود و نباید به گونه باشد که خداوند می فرماید: (یَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَ نَکْفُرُ بِبَعْضٍ) (نساء / ۱۵۰) و به گونه ای باشیم که در آیه ی ۲۸۵ سوره ی بقره می فرماید که خداوند در مورد پیامبر می فرماید: (آمَنَ الرَّسُولُ بِما أُنْزِلَ إِلَیْهِ مِنْ رَبِّه) این آیه نشان می دهد که خود پیامبر در این امر پیشگام است و به آنچه از طرف خداوند نازل شده است ایمان دارد.

المرحله الثانیه

: حتی مسئله را می توان جزئی تر کرد و گفت که علم تفصیلی دارم که آن شیء واجب است آیا در آنجا هم باید علاوه بر عمل عقد القلب هم داشته باشم یا نه. این مرحله ی قبل فرق دارد زیرا آن التزام قلبی به نحو اجمالی بود (اعتقاد به آنچه رسول خدا آورده است) ولی در این مورد علم تفصیلی داریم مثلا ـ در مورد دفن میت که امری است توصلی و من هم تفصیلا می دانم که دفن این میت که مسلمان است واجب است و یا دو میت هستند یکی مؤمن و دیگری کافر در اینجا یقینا دفن یکی واجب است.

ص: ۴۲۳

محقق خراسانی

در این مرحله می فرماید دلیلی بر التزام قلبی در اینجا نداریم (البته باید توجه داشت که اولا بحث در واجب توصلی است و ثانیا در مرحله ی اولی باید التزام قلبی اجمالی داشت که آنچه رسول خدا آورده است همه را باید ملتزم بود.

شیخ در رسائل

انائین مشتبهین را مثال می زد که احدهما نجس است که فرد باید از هر دو اجتناب کند حال علاوه بر این آیا باید قلبا ملتزم شود که احدهما شرعا حرام است که می فرماید دلیلی ندارد. اگر بگوئیم که علاوه بر تکلیف عملی تکلیف قلبی هم داریم دیگر نمی توانیم در هر دو اناء اصل طهارت را جاری کنیم زیرا جریان اصل در هر دو با التزام قلبی سازگار نیست. اما اگر بگوئیم که التزام قلبی لازم نیست در هر دو اصاله الطهاره جاری می شود (لو لا اشکال دیگر)

در جلسه ی بعد ان شاء الله ثمره ی اصولی آن را مطرح می کنیم

.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۵ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که گفتیم که اسلام مرکب است از مسائل اعتقادی و مسائل عملی. در مسائل اعتقادی التزام قلبی شرط است. در مسائل عملی هم اگر جزء تعبدیات باشد در آنها هم التزام قلبی شرط است زیرا فقط با آن التزام می توان قصد قربت را انجام داد. و اما در توصلیات محقق خراسانی قائل است که التزام قلبی لازم نیست و به نظر ما هم در مقام عمل لازم نیست التزام قلبی هم داشته باشیم.

ص: ۴۲۴

و اما بحث امروز در این است که چه ثمره ای بین بین قول به التزام قلبی و عدم آن مترتب است.

برای این مسئله دو ثمره بیان شده است که البته باید توجه داشت که بنا بر نظر ما که اصل وجوب موافقت قلبیه لازم نیست این بحث مطرح نمی باشد ولی علی قول به اینکه این موافقت واجب است دو ثمره قابل بحث است:

الثمره اولی: این ثمره ای است فقهی به این معنا که آیا علاوه بر امتثال عملی، التزام قلبی هم واجب است یا نه به این بیان که اگر حکم عمل را تفصیلا می دانیم باید التزام تفصیلی حاصل شود و اگر اجمالا می دانم التزام قلبی من هم باید به نحو اجمال باشد.

به نظر ما (بر فرض قبول وجوب التزام قلبی) اگر فرد علم تفصیلی به حکم دارد عقد القلب هم باید تفصیلی باشد و اگر علم

اجمالی باشـد باید عقد القلب به حکم واقع باشد یعنی آنچه نزد خداوند حکم واقعی است من هم به همان تن در می دهم و به آن التزام دارم. مثلا گاهی از اوقات دوران امر بین المحـذورین است مثلا میتی در مقابل قرار دارد که اگر مسـلم باشد دفن آن واجب است و اگر محـارب باشـد دفن او حرام است در اینجا هر کـدام را که انتخاب کردم مخیرم ولی بایـد عقـد القلب به آن حکم واقعی داشته باشم.

ثم ان ههنـا قولاـ آخر لتصویر الموافقه الالـتزامیه: قائـل به این قول می گویـد: اگر تفصـیلا حکم را می دانی بایـد تفصـیلا عقد القلب هم وجود داشته باشد ولی اگر اجمالا حکم را می دانی در اینجا احدهما المخیر را اخذ کن و بگو این همان چیزی است که خداوند از من خواسته است و به همان التزام داشته باش

ص: ۴۲۵

محقق خراسانی بر این تفسیر سه اشکال مطرح کرده است:

اشکال اول: اگر وجوب موافقت التزامیه را چنین معنا کنیم در بسیاری از موارد امتثال این موافقت محال می شود زیرا موارد زیادی است که ما حکم واقع را نمی دانیم مثلا در اطراف علم اجمالی نمی دانیم حکم خداوند کدام است حتی اگر مسئله را به تعبدیات هم سرایت دهیم مثلا یا جمعه واجب است یا ظهر که در اینجا اگر لازم باشد احدهما معین را اخذ کنم نمی شود زیرا نمی دانم که آنی که اخذ کرده ام در واقع حکم خداوند است یا نه.

اشکال دوم: این قول از باب دفع الفاسد بالافسد است یعنی اگر به حکم واقعی ملتزم نشویم ممکن است مفسده ای باشد ولی اگر احدهمای مخیر را اخذ کنم و به آن ملتزم شوم شبهه ی بدعت پدید می آید زیرا اگر من جمعه را اخذ کرده ام چه بسا در واقع ظهر واجب باشد و بالعکس در اینجا چگونه می توانم احدهما معین را اخذ کنم و آن را به خدا نسبت دهم و به آن اعتقاد قلبی هم داشته باشم.

اشکال سوم: اصل و بنای وجوب تخییری در اینجا مورد اشکال و سؤال است زیرا در وجوب تخییری آنی که واجب است این است که حکم واقع و حکم الهی را اخذ کنیم نه اینکه ما مخیر باشیم بین حکم خدا و حکم غیر خدا و به بیان دیگر اگر وجوب موافقت التزامیه واجب است باید حکم خداوند را اخذ کرد نه اینکه بین حکم خدا و حکم غیر خدا مخیر باشیم. از این رو نمی توان گفت که باید احدهما را اخذ کرد و به آن التزام قلبی هم داشت.

تم الکلام حول الثمره الاولی

الثمره الثانیه: این ثمره ثمره ای اصولیه است.

اگر به وجوب مطابقت التزامیه قائل نشدیم می توانیم در اطراف علم اجمالی محصوره اصل طهارت جاری کنیم (هرچند در مقام عمل باید احتیاط کنیم ولی در مقام عقد القلب می توانیم در هر دو اصل جاری کنیم) ولی اگر قائل به وجوب موافقت التزامیه شدیم در اینجا ممکن است گفته شود که دیگر در اطراف علم اجمالی نمی شود اصل جاری کرد زیرا اگر با جریان اصل، هر دو اناء را طاهر بدانیم با عقد القلب منافات دارد زیرا عقد القلب به اینکه یکی نجس است با جریان اصل در هر دو سازگار نیست.

محقق خراسانی و شیخ انصاری از این شبهه جواب می دهند (البته با دو بیان) محقق خراسانی می گوید: اگر قائل به وجوب اطاعت التزامیه باشیم می توانیم در اطراف شبهه ی محصوره اصل جاری کنیم غایه ما فی الباب هم می توانم در مقام حکم واقعی به حکم خداوند ملتزم باشد و هم در مقام حکم ظاهری در هر دو اصل را جاری کنم و این دو با هم منافات ندارد زیرا در دو مقام متفاوت است مثلا می گوئیم خدایا آنی که شما می دانی بین این دو اناء نجس است من هم به آن ملتزم می شوم ولی در مقام حکم ظاهری چون هر دو مشکوک است و متعینا نمی توانم بگویم کدام نجس است می توان اصل را در هر دو اجرا کنم.

اما شیخ انصاری به شکل دیگری این مشکل را حل کرده است و می گوید ادله ی اصول حاکم بر کبرا است به این بیان که یک کبرای داریم به نام وجوب التزام به حکم واقعی که مکلف باید به حکم واقعی ملتزم باشد یعنی بین ظهر و جمعه و یا بین دو اناء مشتبهین بگوئیم آنچه که خداوند از من می خواهد من هم من هم به آن ملتزم هستم این کبری سر جای خودش محکم ایستاده است و جریان اصل به آن آسیبی نمی رساند ولی صغری با اجرای اصل صدمه می بیند زیرا اجرای اصل می گوید که این مورد خاص جمعه مورد حکم واقعی نیست و هکذا در مورد ظهر و ایضا در هر اناء از انائین مشتبهین. از این رو ادله ی اصول با جریان خود صغری را از اینکه صغرای آن کبری باشد خارج می کند.

ص: ۴۲۷

محقق خراسانی به این کار اشکال می کند که این کار مستلزم دور است زیرا اصول در صورتی در اطراف علم اجمالی جاری می شود که التزام قلبی واجب نباشد و حال آنکه واجب نبودن التزام قلبی در این مورد بستگی به این دارد اصول جاری نشود. و این همان دور است.

سپس خود از دور جواب می دهد که احتیاج به ذکر آن نیست.

در اینجا بیان دو مطلب لازم است:

اولا: جریان اصول در اطراف علم کاری است بی فایده زیرا ما عملا باید احتیاط کنیم و مثلا در انائین از هر دو اجتناب نمائیم زیرا اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد حال این نوع بازیگری با اصول چه فایده ای دارد؟

ثانیا: محقق خراسانی در اینجا اشکال خوبی به این ثمره وارد می کند و آن اینکه چگونه شما در اطراف علم اجمالی اصل جاری می کنید و حال اینکه لازمه ی آن این است صدر با ذیل تعارض داشته باشد زیرا یقین داری که احد الانائین نجس است و یقین را نباید با شک نقض کرد بل تنقضه بیقین آخر و یقین دیگر این است که احد الانائین نجس است. ولی با اجرای اصل باید بگوئی هر دو پاک است و این دو با هم تناقض دارد و لازمه ی آن این است که ادله ی اصول تعارض صدر و ذیل با هم تناقض داشته باشد از این رو باید بگوئیم که در اطراف علم اجمالی هیچ اصلی جاری نمی شود و باید بگوئیم که این اصول در شبهات بدویه جاری می شود.

ص: ۴۲۸

سپس محقق خراسانی می گوید: فتامل یعنی شاید مراد از بل تنقضه بیقین آخر مراد یقین تفصیلی باشد و در اینجا یقین اجمالی وجود دارد.

به نظر ما یقین فقط تفصیلی است و یقین اجمالی وجود ندارد و اگر اجمالی است برای این است که متعلق آن مجمل است و الا یقین همیشه تفصیلی است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۶ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

الامر السادس: در این امر در سه عنوان بحث می کنیم:

قطع قطاع

ظن ظنان

شک شکاک وسواس

این عناوین را باید جداگانه بحث کنیم.

اما الکلام فی قطع القطاع: قطاع به کسی می گویند که زیاد به یقین و قطع می رسد این امر گاهی خوب است و گاهی بد.

اگر تحصیل قطع برای او از طریق اسبابی باشد که اگر برای دیگران فراهم می شد آنها هم مانند او یقین می کردند این امر موجب افتخار می باشد و معلوم می شود که این فرد دارای ذکاوت خاصی است که همانند دیگران به قطع و یقین می رسد.

ولی اگر تحصیل قطع برای او از طریق اسبابی باشد که اگر آن اسباب برای دیگران حاصل می شد به چنین قطعی نمی رسیدند این کار عیب است و نشان می دهد که در تفکر این فرد نقصی وجود دارد که از ادنی چیزی یقین پیدا می کند.

بحث در این است که قطع قطاع حجت است یا نه و هکذا در مورد وسواس.

در مورد وسواس گاه حکم قطاع جاری است و گاه حکم شکاک. مثلا وسواس در مورد ثابت شدن نجاسات، مانند قطاع است زیرا سریعا به وجود نجاست قطع می کند ولی در خروج از تکلیف مثلا در پاک شدن دست از نجاست، همانند شکاک است و هر قدر آن را آب بکشد باز در پاک شدن شک دارد.

ص: ۴۲۹

در مورد قطع قطاع، اگر بحث در قطع طریقی باشد یعنی حکم روی واقع بما هو واقع رفته باشد (مانند الخمر نجس) و قطع قطاع طریقی به آن واقع باشد در این مورد شارع نمی تواند قطاع را از قطعش منصرف کند زیرا به نظر قطاع، شارع دچار

تناقض گوئی شده است زیرا از طرفی می گوید خمر نجس است و من هم یقین پیدا کردم که این خمر است و از طرفی هم می گوید که به این قطع اهمیت نده و به نظر قطاع این عین تناقض است.

از این رو اگر به شیخ جعفر کاشف القطاع نسبت داده اند که ایشان قطع قطاع را حجت نمی داند این امر یقینا در قطع طریقی نیست.

قسم دیگر قطع این است که در مورد قطع قطاع بحث در قطع موضوعی باشد یعنی شارع حکم را روی واقع بما هو واقع نبرده است بلکه روی واقعی برده باشد. در این مورد، یقین، جزء موضوع است یعنی شارع فرموده باشد: (الخمر المقطوع خمریته نجس) در این مورد شارع می تواند در موضوع تصرف کند و بگوید که آن قطعی را جزء موضوع قرار داده است که برای نوع مردم موجب قطع شود ولی اگر این قطع از اسبابی حاصل شود که برای دیگران یقین ایجاد نمی کند و فقط برای قطاع موجب قطع می شود دیگر حجت نباشد.

از این رو در مورد قطع قطاع باید بین قطع طریقی و قطع موضوعی تفصیل دهیم.

ثم: اگر کسی قطاع باشد و ما می دانیم که قطعش خلاف واقع است آیا ارشاد او واجب است یا؟

ص: ۴۳۰

جواب این است که در این مورد باید تفصیل دهیم:

اگر قطع او در مورد احکام است و ما می دانیم که قطع او غلط است در این مورد واضح است که ارشاد جاهل واجب است و باید به او تذکر دهیم.

ولی اگر متعلق قطع او در موضوعات است یعنی قطع پیدا کرده که فلان مایع بول است و نجس. در این مورد می گوئیم که ارشاد در موضوعات واجب نیست مگر در امور مهمه مانند فروج، دماء و اموال. مثلا آن فرد یقین پیدا کرده است که فلان زن زوجه ی اوست و یا یقین کرده که فلان فرد مهدور الدم است در این موارد باید او را ارشاد کرد و واقعیت را به او گفت.

ثم الکلام فی قطع القطاع

* * *

اما الکلام فی ظن الظنان: این امر هم مانند قطاع گاه حسن است و گاه مذموم و ما مورد دوم را بحث می کنیم که فردی است که از اسبابی به ظن می رسد که این اسباب برای افراد عادی حتی ممکن است شک هم ایجاد نکند.

قانون کلی در مورد چنین فردی این است که حکم او حکم شاک است و نباید به ظن خود ترتیب اثر دهد.

این قانون را در سه مثال پیاده می کنیم:

مثال اول: کسی به سجده رفته بعد بلند شده مشغول تسبیحات اربعه شده است. در این هنگام ظن پیدا کرده است که تشهد را نخوانده است. اگر ظن او عادی باشد باید برگردد و تشهد را بخواند و دوباره برخیزد ولی اگر کثیر الظن باشد ظن او به حکم شک است و اعتبار ندارد.

مثال دوم: اگر کسی ایستاده است و ظن پیدا کند که تشهد را خوانده است و اگر شک هم کند که نیاورده شک او اعتبار ندارد و شک بعد از محل حساب می شود حال اگر این فرد کثیر الظن باشد اگر ظن پیدا کند که تشهد را آورده است از آنجا که حکم او حکم شاک این است که هنگامی که از محل خارج شده است نباید به شک اعتنا کند او هم نباید اعتناکند.

مثال سوم: اگر هنوز بلند نشده باشد و ظن پیدا کند که تشهد را خوانده است در این مورد حکم کثیر الظن مانند شک است و از آنجا که در محل اگر شک در انجام عمل داشده باشد باید آن را انجام دهد او هم باید دوباره تشهد را بخواند ولی اگر کثیر الظن نباشد دیگر نباید تشهد را بخواند.

نکته ی دیگر این است که تفصیلی که در قطع قطاع بین قطع طریقی و قطع موضوعی قائل شدیم اینجا جاری نیست و می گوئیم که شارع در ظن، مطلقا حق جلوگیری دارد و فرق آنجا با ما نحن فیه این است که حجیت برای قطع ذاتی است و باید آن تفصیل را در قطع قائل شویم ولی از آنجا که ظن حجت نیست مگر آنجا که شارع آن را حجت بداند از این رو شارع می تواند ظن ظنان را کلا غیر صحیح بداند و آن را حجت نکند.

* * *

و اما الکلام فی شک الشکاک: اگر شک او در موردی است که افراد عادی به شکشان نباید اعتناء کنند قطعا شکاک هم به طریق اولی نباید به شکش اعتنا کند مثلا نباید در شبهه ی بدویه نباید به شک اعتنا کرد این امر به طریق اولی در شکاک جاری است.

ص: ۴۳۲

ولی اگر مورد جائی است که افراد به شک خود عمل می کننـد شـکاک در آنجا هم نباید به شـکش ترتیب اثر دهد. مثلا اگر کسی بین سه و چهار رکعت شد کند باید بنا را بر اکثر بگذارد و یک رکعت نماز احتیاط هم بخواند. شکاک در این مورد بنا را بر چهار می گذارد و نماز احتیاط هم بر گردن او نیست.

اما الکلام فی الوسواس: حکم او در مورد ثبوت نجاسات که قطع می کنـد حکمش مانند قطاع است و در خروج از تکلیف که شک پیدا می کند حکم شکاک را دارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۷ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

الامر السابع فی حجیه العقل: (به طور مفصل می توان این مسئله را در کتابی که نوشته ای به نام التحسین و التقبیح العقلیان و به رساله ی الملازمه بین حکم العقل و الشرع مراجعه کرد)

قبل الخوض فی المطلوب نقدم امورا:

الامر الاول: قـدمای امامیه ادله ی فقه را در چهار دلیل منحصـر کرده اند که عبارت است از کتاب، سـنت، اجماع و عقل. اولین کسی که این مطلب را بیان کرده است شیخ مفید در رساله ی التذکره است بعد از آن ابن ادریس در کتاب السرائر گفته است که مرجع برای انسـان در احکـام همان چهار مورد است. بعـدها هم این مسـئله به ادله ی اربعه مشـهور است. ما همیشه کتاب و سنت را به شـکل مفصـل بحث می کنیم ولی در اجمـاع و عقـل کم می گـذاریم و حال آنکه بایـد برای اجماع و عقل دو باب جداگانه گشوده شود.

ص: ۴۳۳

بعضـی از نویسـندگان اصول فقه از اهـل سـنت به مـا ایراد می کننـد که ما به دلیل عقل عمل می کنیم ولی به دلیل قیاس عمل نمی کنیم که آن هم دلیل عقلی است.

ما می گوئیم این کلام از ایشان نوعی مغالطه است قیاسـی که از ادله ی عقلیه بر می خیزد و همان قیاس منطقی است که به آن برهـان می گوینـد و بـا ایـن قیاسـی که اینهـا می گوینـد فرق دارد آنچه ایشـان می گوینـد همـان تمثیـل است و حکم به اینکه متشابهان حکمشان هم یکی است. در منطق گفته شده که از ادله ی قطعیه نمی باشد.

الامـر الثـانی: این است که اگر روایـات را مطـالعه کنیم متـوجه می شویم که عقـل یکی از حجت هـای الهی است و از این رو اولین کتـاب کـافی به نـام کتاب العقل نامگـذاری شـده است ولی اولین کتاب صـحیح بخاری کتاب العلم است. این نشان می دهـد که ائمه ی مـا برای عقل ارزش خاصـی قائل شـده انـد. در کافی آمـده است که هشام از امام صادق علیه السلام نقل می کنـد: (إنّللّه علی النـاس حجّتین: حجّه ظـاهره وحجّه باطنه; فالظاهره الرسل و الأنبیاء و الأئمه، و أمّا الباطنه فالعقول((کافی ج ۱ ص ۱۳، باب العقل و الجهل.)

کلمه ی عقل با همه ی مشتقاتش در قرآن حدود ۴۸ بار ذکر شده است.

فقط باید باید محدوده ی عقل را مشخص کرد و حدود و صغور آن را تبیین نمود. فنقول: مسلما عقل در اصول راه دارد و قطعا در عبادات راه ندارد زیرا عبادات از قبیل توقیفیات است. در غیر این دو مورد باید محدوده ی حجیت عقل را بررسی کنیم.

ص: ۴۳۴

الامر الثالث: این است که منطقیون حکم عقل را به حکم نظری و حکم عملی تقسیم کرده اند. گاه به آن عقل نظری و عقل عملی می گویند و گاه به آن قوه عاقله و قوه عامله می گویند.

توضیح ذلک: عقل دو نوع ادراک دارد:

گاه ادراک آن بدین گونه است که در هست و نیست نظر می دهد مانند اینکه عالم حادث است و خداوند عادل است و امثال آن به این عقل نظری می گویند. عقل نظری از واقعیات خارجیه و از بود و نبود خبر می دهد. همیشه در مقابل خبر عقل مصداقی است که با خبر عقل تطبیق می کند.

در مقابل، عقلی است که از باید و نباید سخن می گوید و کارش انشاء است. درک این عقل بدین گونه است که چیزهائی که باید انجام شود و انجام نشود را بیان می کند. آنچه باید انجام شود را حسن و آنچه نباید انجام شود را قبیح می گویند. به این عقل، عقل عملی می گویند.

الامر الرابع: اگر می گوئیم عقل حجت است مراد ما قضایای مشهوره و محموده نیست. بین حجیت عقل در قلمرو مسائل نظری و عملی و بین مشهورات و محمودات خلط شده است. مشهورات چیزهائی است که در نظر مردم مشهور است و این غیر از این است که اینها پایه ی عقلی هم داشته باشد و هکذا این امر با قضایای محموده یعنی چیزهائی که نزد مردم پسندیده است فرق دارد. این مسائل با قضایای جزمی عقل در امور نظری و عملی فرق دارد.

مرحوم مظفر هم تا حدودی حسن و قبح را به معنای قضایای مشهوره و محموده گرفته است که امری است اشتباه. درک اینکه فلان امر یجب از یفعل است یا یجب ان لا یفعل است با آنچه مردم می پسندند و یا نزدشان مشهور است فرق دارد قضایای مشهوره و محموده ممکن است پایه ی عقلی نداشته باشد.

الامر خامس: ما هو تعریف حکم العقل

شیخ در مطارح الانظار و سایر اصولین تعاریف متعددی ارائه کرده اند و خلاصه ی این تعاریف چنین است: حکم العقل هو حکم عقلی یتوصل به الی حکم شرعی.

اینکه می گوئیم حکم عقلی حکم قرآنی خارج می شود

با قید یتوصل به الی حکم شرعی: حکم فلسفی و حکم عقل نظری خارج می شود زیرا حکم نظری از خارج اخبار می دهد و هرگز به حکم شرعی عنایتی ندارد. فقط عقل عملی است که ما را به حکم شرعی هدایت می کند.

اگر می گوئیم یتوصل به الی حکم شرعی. اول باید حکم عقل ثابت شود و بعد بگوئیم که بین حکم عقل و شرع ملازمه وجود دارد از این رو اول باید در یک باب حکم عقل روشن شود و بعد در باب دیگر ملازمه بین حکم عقل و شرع را تبیین کنیم از این رو باید در دو باب این بحث را مطرح کنیم.

الامر السادس: یقسم حکم العقل الی قسمین:

الاحکام العقلیه المستقله

الاحکام غیر المستقله (یا غیر العقلیه المستقله).

اولی در جائی است که صغری و کبری همه در عقل درست می شود مانند العقل حسن و بعد می گوئیم یجب از یعمل به فی الشرع.

دومی در جائی است که حتما دلیلی شرعی باید وجود داشته باشد تا عقل بتواند حکم کند و تا شرع در کار نباشد عقل چاره ساز نیست مانند ابواب الملازمات. مثلا تا شرع نگوید که الصلاه واجبه عقل نمی گوید که مقدمه ی صلاه هم واجب است و تا شرع نگوید نماز واجب است عقل هم نمی گوید که ضدش حرام است.

اذا علمت هذا فلندخل فی صلب البحث: ابتدا در مستقلات عقلیه بحث می کنیم و سپس وارد مبحث غیر مستقلات عقلیه می شویم.

اما الکلام فی المستقلات العقلیه: مستقلات عقلیه همان حسن و قبح است. مراد از آن این است که العقل یستقل بحسن العدل و یستقل بقبح الظلم.

برای فهم حکم عقل به این دو مورد باید ابتدا حسن و قبح را معنا کنیم و بعد ببینیم که عقل در درک آن دو مستقل است یا نه؟

از آنجا که اشاعره مخالف حسن و قبح عقلی هستند یکسری معانی برای حسن و قبح اختراع کرده اند و همه ی آنها وهم و خیال است.

گفته اند حسن آن است که غرض انسان را تامین کند و حسن به خلاف آن است (ما وافق الغرض حسن و ما خالف الغرض قبیح)

نقول: اگر چنین تفسیر کنیم عمل تمامی سفاکان عالم حسن است زیرا همه آن کارها را بدلیل تامین غرض خودشان انجام می دهند.

بعضی گفته اند الحسن ما وافق المصلحه و القبیح ما وافق المفسده

نقول: این تعبیر هم ناقص است. این تعریف برای بشر خوب است ولی در مورد خداوند صحت زیرا خداوند ما فوق حسن و قبیح است و معنا ندارد که فعل خداوند تابع مصلحت فعل خودش نیست و حال آنکه فعل باید نسبت به فاعلش حسن باشد (زیرا سخن از حسن فاعلی است نه حسن فعلی فعل خداوند با تعریف فوق نسبت به بندگانش حسن است) هنگامی که خداوند آسمان و زمین را خلق کرده است می گوئیم این کاری حسن است.

گفته اند که الحسن ما ترتب علیه الثواب و القبیح ما ترتب علیه العقاب.

نقول: کسانی که ملحد هستند و به خدا و پیغمبر و قیامت قائل نیستند به حسن و قبح قائل هستند و حال آنکه در نظر آنها ثواب و عقاب معنا ندارد و هکذا در مادیون که قائل به روز قیامت نیستند از این رو چون این اشکال به آنها بار می شد به تعبیر چهارم روی آوردند:

الحسن ما یمدح و القبیح ما یذم.

نقول: این تعریف هم ناقص است یعنی خودمان نمی توانیم حسن و قبیح را درک کنیم و فقط از آثار آن می توانیم به آنها پی ببریم.

این تعریف مختار ماست که ما از ملا عبد الرزاق لاهیجی اخذ کرده ایم: حسن و قبیح به این معنا است که وقتی عقل، فعلی را مطالعه می کند با قطع نظر از تمام حواشی و جوانب آن و با عدم توجه به اینکه این امر مفسده دارد یا نه، قابل مدح است یا ذم و یا اینکه ثواب دارد و یا عقاب و امثال آن وقتی عقل ذات فعل را مطالعه می کند گاه درک می کند که واجب است انجام داده شود و یا واجب است صادر نشود. عقل خود با فطرت والای خود این امر را درک می کند که فلان مورد با فطرت انسانی ملائم است و یا منافر. از این رو ادراک عقل منحصر به حیطه ی انسانی نیست و حتی واجب را هم در نظر می گیرد زیرا در قضاوت و داوری اش همه ی حواشی را کنار می گذارد و حتی این نکته را که فاعل آن واجب است یا ممکن را هم در نظر نمی گیرد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۸ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مستقلات عقلیه و معنای حسن و قبح است. یکسری از تفاسیری که برای حسن و قبح مطرح شده بود را بیان کردیم و گفتیم که به نظر ما همانطور که ملا عبد الرزاق لاهیجی می گوید حسن و قبح به این معنا است که وقتی عقل، این دو عنوان را مجرد از همه ی حواشی و لواحق مطالعه کند گاه درک می کند این امر زیبا است و باید انجام گیرد و گاه حکم می کند که نازیبا است و نباید انجام پذیرد از این رو صفت حسن و قبح از لوازم خود فعل است بدون توجه به اینکه فاعل ممکن باشد یا واجب و بدون توجه به هر چیز دیگر.

و به بیان دیگر هنگامی که عقل فعل بر فطرت (نفس مجرد از هر چیز) عرضه می کند گاه می بیند که فعل مزبور مطابق فطرت است و گاه مخالف فطرت است.

با این بیان مشخص می شود که حسن و قبح از قبیل ذاتی برهان است که در آن وضع الموضوع ملازم با وضع المحمول است یعنی همانطور که وضع اربعه ملازم با وضع زوجیت است، وضع عدل هم ملازم با حسن و وضع ظلم ملازم با قبح است.

از این رو آنچه شیخ در اشارات و محقق طوسی در شرح اشارات و آیه الله اصفهانی در حاشیه ی کفایه و تلمیذش مرحوم مظفر در اصول فقه گفته است که حسن و قبح همان قضایای مشهوره و محموده است کلامی ناصواب است زیرا قضایای مشهوره و محموده پایه ی عقلی نداشته ارتباطی به بحث حسن و قبح ندارد.

ص: ۴۳۹

بر این اساس اکثر قضایا در عقل عملیه در مستقلات عقلیه حسن الفعل و قبح الفعل است.

اشاعره گفته اند که ما حسن و قبح اشیاء را درک نمی کنیم حتی اشعری در کتاب الدمع گفته است که اگر خداوند بچه ی بی گناهی را به دوزخ ببرد حسن است (و یا اگر فرعون را به بهشت ببرد) حسن آن است که شارع آن را تحسین کند و قبیح آن است که شارع آن را تقبیح کند.

نقول: ما هم قبول داریم آنچه را شارع از حسن و قبح در قرآن بیان کرده است در واقع هم حسن و قبیح است ولی اضافه می کنیم که قبل از اینکه شارع آن را بیان کند ما با مراجعه به عقل حود، حسن و قبح اشیاء را درک می کنیم و این بخلاف قول اشاعره است که می گویند ما توان درک حسن و قبح را نداریم و فقط شارع باید آن را بیان کند.

خداوند در قرآن می فرماید: (أَ فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمينَ كَالْمُجْرِمينَ * ما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (قلم / ۳۵ و ۳۶) این دلالت می کند که ما خودمان قبل از قرآن خوب و بد را متوجه می شویم و به همین دلیل است که خداوند برای قضاوت صحیح این مسئله را به فطرت ما ارجاع می دهد. و هکذا در (هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلاَّ الْإِحْسانُ) (الرحمان / ۶۰) و هکذا در (وَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءَنا وَ اللَّهُ أَمَرَنا بِها قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ) (اعراف / ۲۸)

نکته ی دیگر این است که اگر ما حسن و قبح عقلی را نپـذیریم و بگوئیم که حسن و قبـح شـرعی است دیگر هیچ شـریعتی را نمی توان ثابت کرد زیرا آنها که می گوینـد همه چیز را از شـرع متوجه می شویم، اگر پیامبری بر آنها مبعوث شود و ادعا کند که از طرف خداونـد آمـده است و بگویـد ظلم قبیـح است و یا عدل حسن است از کجا متوجه شویم که این پیغمبر راست می گوید. چاره ای نداریم که با مراجعه به عقل صحت کلام او را تائید کنیم و الا هرگز نمی توانیم ثابت کنیم که کلام او از متن شرع برخواسته است تا به آن پایبند شویم.

ان قلت: صدق گفتار انبیاء را از معجزه درک می کنیم نه با مراجعه به عقل خود.

قلنـا: اینکه معجزه هم دلالت بر صـدق گفتار انبیاء می کنـد خود با اسـتفاده از حکم عقل است زیرا اگر عقل را کنار بگـذاریم می گوئیم که درست است که این پیـامبر بـا معجزه مـا را از اسـتدلال کردن نـاتوان کرده است ولی از کجا معلوم که گفتارش صحیـح باشد لعل که همه غیر واقع باشد. بله اگر اصـلی عقلی داشـته باشـیم که خداوند حکیم نباید قدرت را در دست انسانی دروغگو تا مردم را گمراه کنـد و حال که این فرد از طرف خـدا قدرت خارق العاده دارد باید کلام او هم از ناحیه ی کردگار تائیـد شـده باشـد. اگر این اصل عقلی در کار نباشـد و این امر که اگر خداونـد معجزه را در دست فرد دروغگو قرار دهد قبیح است را درک نکند حتی معجزه هم برای اثبات کلام پیامبر فایده ندارد.

ص: ۴۴۱

این کلام در آیات سوره ی الحاقه آمده است : (وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنا بَعْضَ الْأَقاوِيلِ * لَأَخَذْنا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَما مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حاجِزِين) (الحاقه / ۴۴ تا ۴۷) یعنی اگر نعوذ بالله پیامبر بر ما افترا ببندد شاهرگش را قطع می کنیم و کسی هم جلودار ما نیست. زیرا خداوند به او معجزه داده است و این معجزه علامت صدق کلام اوست و او هم باید راست بگوید که اگر چنین نکند او را از میان بر می داریم.

اذا علمت هذا فاعلم ان العقل العملی حجه اصولیه یترتب علیها احکام شرعیه:

منها البرائه العقلیه: یعنی اگر گشتیم که و دلیلی بر حرمت نیافتیم. عقل عملی می گوید عقاب بلا بیان قبیح است. از آن استنباط می کنیم که حکم شرع هم چنین است و در نتیجه می توان عمل مزبور را مرتکب شد.

منها: اشتغال یقینی برائت یقینیه می خواهد یعنی نمی دانیم ظهر واجب است یا جمعه عقل می گوید که باید یقین پیدا کنی که تکلیف را ادا کرده ای در نتیجه باید هر دو را بخوانی.

منها: عقل می گوید اتیان المامور به علی وجه یقتضی الاجزاء یعنی وقتی مامور به را همانطور که باید و شاید انجام داده ای تکلیف ساقط است عقل حکم می کند که بعد از عمل نه اعاده لازم است و نه قضا.

منها: در صورتی که دو عمل متزاحمین باشد عقل می گوید که باید اهم را اخذ کرد و مهم را رها نمود مثلا کسی دارد غرق می شود و مسیر نجات او از زمین غصبی می گذرد عقل می گوید نجات غرقی اهم است و باید از زمین غصبی گذشت. منها: تخییر عقلی: در موردی است که تکوینا یا باید انجام دهم و یا ترک کنم عقل می گوید که مخیر هستی و از آن ثابت می شود که شرعا هم مخیر هستم.

ص: ۴۴۲

تم الکلام فی المستقلات العقلیه

اما الکلام فی غیر المستقلات العقلیه. مواردی است که حکم شرع به تنهائی کارآمد نیست بلکه باید حکم شرع هم به آن ضمیمه شود. به این می گویند باب استلزامات و گاه به آن باب ملازمات می گویند.

چند باب است که ما حکم آن را عقل می فهمیم»

منها: الملازمه بین وجوب الشیء و وجوب مقدمه. شرع باید بگوید نماز واجب است که عقل بگوید وضو که مقدمه ی آن است هم واجب است.

منها: الملازمه بین وجوب الشیء و حرمه ضده. شرع باید بگوید نماز واجب است تا عقل بگوید که اکل و شرب در وسط نماز حرام است. منها: النهی فی العبادات موجب للفساد (فساد نماز حائض) و النهی فی المعاملات یلازم الفساد (فساد بیع خنزیر) و هکذا. (که شارع فقط نهی کرده است ولی عقل حکم به فساد می کند) منها: ابواب المفاهیم که همه از باب حکم عقل است که شارع قیدی در کلامش ذکر می کند و عقل می گوید که اگر این قید در کلام او دخالت نداشت آن را بیان نمی کرد از این رو رفع شرط و وصف مستلزم رفع حکم است و هکذا.

از این رو این مباحث همه مباحث عقلیه می باشد و باید در مباحت عقلیه بحث شود نه در مباحث الفاظ و علت ذکر آنها در مباحث الفاظ برای این است که چون در این موارد حکم شرعی نباشد حکم عقلی به تنهائی کاره ای نیست.

عقل کاربرد دیگری هم دارد و آن اینکه حساب رسی کردن است مثلا در حرمت خمر می گوید که علت حرمت این است که عقل را زایل می کند از این رو در سایر موارد مشابه هم که شیئی عقل را زایل می کند خوردن آن حرام است و این همان است که می گویند عقل مناط را درک می کند و تسری می دهد ونام آن را تخریج المناط یا تنقیح المناط می گویند.

حنفی ها و اکثر فقهاء اهل سنت به این قائل انـد و قیاسـی را که انجام می دهند بر این اساس است مثلا کنیزی در عصـر رسول خـدا بود که با عبدی ازدواج کرده بود اتفاقا کنیز آزاد شد پیغمبر فرمود آن زن اختیار دارد که اگر بخواهد با شوهرش بماند و اگر بخواهد می تواند از عقد او بیرون آمده با دیگری ازدواج کند. حنفیه می گویند هکذا اگر کنیزی همسر شوهری حر باشد و بعد کنیز آزاد شود می تواند عقد خود را در صورت اختیار فسخ کند. ما می گوئیم این از باب تنقیح مناط ظنی است زیرا از کجا ثابت است که کنیز بودن زن تمام العله باشد شایـد آن بعض المناط باشـد و بخش دیگرش عبد بودن شوهر باشد. از این رو ما این مورد و این قسم از کابرد عقل را قبول نداریم و قائل هستیم که عقل نمی تواند به تمام ملاکات احکام دست یابد.

از این رو کاربرد عقل نزد ما یکی در مستقلات عقلیه است و در غیر مسـتقلات عقلیه هم در باب استلزامات کاربرد دارد و اما در باب تخریج و تنقیح مناط کاربردی ندارد.

مورد دیگری که بحث کاربرد عقل مطرح می شود تشـخیص مصالح و مفاسد است یعنی فقیه مصالح و مفاسد را در نظر گرفته حکم شـرع را کشف کند این امر هم در میان اهل سـنت مشـهور است و امروزه هم در میان ایشان بحث مقاصد الشریعه مطرح اسـت ایـن بحث در قرن هشـتم از شـاطبی که اهـل مغرب بـوده است شـروع شـده است و به این معنـا است که می گوینـد اگر مصالح و مفاسد را دیدیم حکم شریعت را کشف می کنیم.

ما می گوئیم گاه مصالح و مفاسد به گونه ای است که همه ی عقلاء بر آن اتفاق دارند مثلا عقلاء اتفاق دارند که استعمال موارد مخدر مضر است و اگر مسئله ی لا ضرر در شرع نباشد عقل خود آن را درک می کند از این رو می توان از این درک عقل، حکم شرع را کشف کرد و هکذا همه ی عقلاء متفقند که اگر فرزند کوچک را واکسن بزنند او دچار یکسری مریضی ها نمی شود در اینجا می توان گفت که باید فرزند را واکسن بزنند ولی اگر این اتفاق جمعی بین عقلا نباشد و چند فقیه دور هم بنشینند و بگویند مصلحت این است، کلام آنها دلیل نمی شود که آنچه درک کرده اند تمام ملاکات است زیرا چه بسا آنها به همه ی ملاکات دسترسی نداشته باشند. (ولی از اتفاق تمام عقلاء حکم شرع کشف می شود.)

ان قلت: مجمع تشخیص مصلحت کارش چیست؟

قلنا: این مجمع حکم شرع را بیان نمی کند بلکه ضرورت ها را درک می کند آن هم به صورت حکم حکومتی و مولوی و تا زمانی که آن مصلحت باقی است و با بحث ما که در صدد کشف حکم شرع هستیم ارتباطی ندارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۹ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در حسن و قبح است. گفتیم عقل اگر جدای از همه ی خصوصیات و شواهد، متن چیزی را مطالعه کند گاه در آن به حسن حکم می کند و گاه به قبح. حسن و قبح از همان حکم عقل ناشی می شود و حسن چیزی نیست که همراه با عدل باشد و قبح هم چیزی نیست که همراه با ظلم باشد بلکه حکم عقل است که فلان شیء حسن است و یا قبیح. حسن و قبح عقلی را نباید با حسن و قبح عرفی اشتباه کرد و آن را به آراء محموده و مشهوره تفسیر کرد.

ص: ۴۴۵

در این بحث دو مطلب باقی مانده است.

مطلب اول: حال که عقل حسن و قبح چیزی را درک کرد از کجا معلوم که شرع هم به همین چیز حکم کرده باشد. بعضی از اخباریین مانند مرحوم سید صدر الدین می گوید که عقل حسن و قبح را درک می کند ولی از کجا معلوم که شرع هم مطابق آن حکم کرده باشد. شیخ هم در فرائد به این نظریه اشاره دارد.

مطلب دوم این است که باید دلیل اخباریین را هم مطرح کرد و آن را مورد بررسی قرار داد.

اما در مورد مطلب اول این است که آیا بین حکم عقل و شرع ملازمه هست یا نه. فنقول: حکمی را که عقل درک می کند بسیار جامع و وسیع است و حکم او مقید به این نیست که آنچه درک می شود ممکن باشد یا واجب مانند درک این امر که دو، ضرب در دو می شود چهار تا. آنچه توسط عقل درک می شود در ممکنات، در مجردات،در نزد واجب و در همه ی عوالم یکسان است و درک عقل مضیع به جا و مکان خاصی نیست و در همه جا تسری دارد.

بنابراین ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع ثابت می شود زیرا معنا ندارد که چیزی نزد بشر قبیح باشد ولی عند الله و نزد شارع قبیح نباشد.

اما در مورد مطلب دوم: اخباری ها گاه به ادله ی عقلیه تمسک کرده اند و گاه به ادله ی شرعیه

اما ادله ی عقلیه:

ص: ۴۴۶

دلیل اول: از کجا ثابت می شود که مناط در نزد عقل همان مناط واقعی باشد زیرا چه بسا عقل مقتضی را درک کند ولی به درک موانع راه نیابد. به تعبیر روشن تر از کجا ثابت می شود که عقل تمام مناطات را درک کرده باشد بلکه ممکن است فقط به بعضی از مناطات یک حکم رسیده باشد از این رو ثابت نمی شود که عدل تمام العله برای حسن و ظلم تمام العله برای قبح باشد از این رو احتمال می رود که عقل به همه ی مناط نرسیده باشد و همین موجب می شود که نتوان حکم قطعی صادر کرد.

پاسخ این اشکال واضح است این اشکال خلف فرض است زیرا فرض ما این است که عقل بتواند قاطعانه حکم کند که عدل حسن است و ظلم قبیح و حتی احتمال غیر این هم نمی دهد. درست است که عقل در همه ی موارد نمی تواند حکم قطعی صادر کند ولی مواردی هم هست که عقل قاطعانه حکم به حسن و یا قبح آن می کند مثلا در مورد خیانت در امانت و یا ترجیح اهم بر مهم همه از مواردی است که عقل بدون هیچ تردیدی حکم به قبح آن می کند.

دلیل دوم: ثابت نیست که خداوند در همه جا حکم داشته باشد اگر حکمی در کتاب و سنت ذکر شده باشد همان کافی است و ما در آن مورد به حکم عقل احتیاج نداریم و اگر در کتاب و سنت ذکر نشده باشد چه ضرورتی دارد که از طریق عقل به آن دست یابیم لعل خداوند آن مورد را بی حکم قرار داده باشد و آن مورد منطقه الفراغ باشد.

ص: ۴۴۷

یلاحظ علیه: این کلام با مفاد روایات سازگار نیست. زیرا در روایات آمده است: (ما من شیء الا فیه کتاب او سنه) و یا (کل شیء فی کتاب الله او سنه رسوله) ممکن است این دو روایت ما را قانع نکند زیرا این دو روایت در مورد جائی است که حکم در کتاب و سنت ذکر شده باشد ولی بحث ما در جائی است که حکم عقل آنی را که در کتاب و سنت نیست درک می کند اگر کسی چنین اشکالی کند به خطبه ی پیامبر در حجه الوداع تمسک می کنیم که فرمود: (یَا أَیُّهَا النَّاسُ وَ اللَّهِ مَا مِنْ شَیْ ءٍ یُقَرِّبُکُمْ مِنَ الْجَنَّهِ وَ یُبَاعِدُکُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَ قَدْ أَمَرْتُکُمْ بِهِ وَ مَا مِنْ شَیْ ءٍ یُقَرِّبُکُمْ مِنَ النَّارِ وَ یُبَاعِدُکُمْ مِنَ الْجَنَّهِ إِلَّا وَ قَدْ نَهَیْتُکُمْ عَنْه) (کافی ج ۲ ص ۷۴ ح ۲) از این رو هر چیزی در اسلام حکمی دارد و منطقه الفراغی که شهید صدر آن را بیان کرده است باید به گونه ای توضیح داده شود که مغایر با این روایات نباشد از این رو اگر در جائی حکم شرع باشد فبها و الا عقل، ما را به آن رهنمون می شود.

اما ادله ی نقلی اخباریون: روایاتی را که اخباریون بر رد حکم عقل ذکر کرده اند به چهار طائفه تقسیم می شود.

الطائفه الاولی: توسیط الحجه فی بیان الحکم.

در فرائد آمده است که قطع گاه طریقی است و گاه موضوعی؛ در قطع طریقی خود قطع مدخلیت ندارد و اماره هم به جای آن می نشیند ولی در قطع موضوعی هم خود قطع موضوعیت دارد و هم اماره می تواند به جای آن بنشیند.

نظیر همین مطلب را اخباریون بیان می کننـد و می گویند که بیان امام معصوم موضوعیت دارد و تا امام حکمی را بیان نکند ما هم ملزم به انجام آن حکم نیستیم. ایشان به این روایت تمسک می کننـد: (أَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَهُ وَ صَامَ نَهَارَهُ وَ تَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ وَ حَجَّ جَمِيعَ دَهْرِهِ وَ لَمْ يَعْرِفْ وَلَايَةَ وَلِيِّ اللَّهِ فَيُوَالِيَهُ وَ يَكُونَ جَمِيعُ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَتِهِ إِلَيْهِ مَا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ حَقٌّ فِي ثَوَابِهِ وَ لَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ) (وسائل الشیعه، ج ۱، باب ۲۹ از ابواب مقدمه ی عبادات، ح ۲)

عبارت (يَكُونَ جَمِيعُ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَتِهِ إِلَيْهِ) را چنین معنا کرده انـد که هرچنـد عملش با دلیل و برهان باشد ولی اگر از طریق اهل بیت نباشد عملش باطل و بیهوده است.

همچنین پیامبر در حدیثی فرموده است: (من دان بغير سـماع ألزمه اللّه ألبته إلى الفناء) (وسائل ج ۱۸، باب ۱۰ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۴)

امام باقر هم فرموده است: (كلما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل) (همان مدرک ح ۱۸)

همه ی اینها بیان می کنـد که بیان معصوم مـدخلیت دارد و چون حکم عقل در جائی است که بیانی از شـرع وارد نشـده باشـد پس شرعا حکم عقل قابل عمل نیست.

یلاحظ علیه: همان طور که آیات شان نزول دارند روایات هم جهت صدور دارند و همانطور که اگر کسی شان نزول آیات را ندانـد چه بسـا آیه مبهم می شود ماننـد این آیه: (وَ عَلَى الثَّلاثَةِ الَّذينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذا ضاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ وَ ضاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَ ظَنُّوا أَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلاَّ إِلَيْهِ ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحيمُ) (توبه / ۱۱۸)

هکـذا شـان نزول روایـات فوق در مورد قضات عامه و حکام عامه است که بـدون آنکه از اهل بیت اطاعت کننـد با تمسک به قیاس، اسـتحسان و دیگر موارد می خواسـتند حکم خـدا را پیـدا کنند. روایاتی که در وسائل ج ۱۸ ابواب ۶ به بعد صادر شده است همه ناظر به همین افراد است. این روایات اشاره ای به علماء شـیعه ندارد که تمام احکام را ابتدا از شـرع می گیرند و اگر در موردی به حکم شرع دسترسی پیدا نکردند به سراغ حکم عقل می روند.

جواب دوم این است که عقـل هم یکی از حجت های خداونـد است و اینکه می گوئیـد احکام را بایـد از حجت خـدا دریافت کرد صحیح است ولی با این بیان که عقل هم همانند معصوم حجت خداوند است.

الطائفه الثانیه: ما دل علی عدم حجیه استدلالات العقلیه مانند قیاس

روایاتی است که از حجیت قیاس را رد می کند و رد وسائل ج ۱۸ از ابواب قضا باب ۶ به بعد این روایات مطرح شده است.

یلاحـظ علیه: بین قیـاس و حکم عقـل فرق است زیرا قیـاس دلیلی ظنی است ولی حکم عقل دلیلی قطعی است و نهی از قیاس، ارتباطی به عـدم حجیت عقل نـدارد و عجب اینکه اهل سـنت به دلیل عقل که حکم قطعی است عمل نمی کننـد ولی به قیاس که دلیل ظنی است عمل می نمایند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به بررسی بقیه ی ادله ی اخباریون خواهیم پرداخت.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۱۲ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۱۲

ص: ۴۵۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث ما در مورد ادله ی اخباریین است که عقل را حجت نمی دانند. روایاتی که ایشان به آنها تمسک می کنند بر چهار دسته است.

غالب آنها در وسائل باب ۶، ۷ و ۸ از ابواب صفات قاضی آمده است. از آنجا که شیخ حر عاملی اخباری بوده است برای این روایات عناوینی داده است که به نظر می آید که مفاد اخبار را بیان می کند و حال آنکه این عناوین از خود ایشان است که بنابر تشخیص خود به آنها داده است و ما باید آن روایات را بررسی کنیم و ببینیم که عناوین ایشان صحیح است یا نه

اینک به عنوان و دسته ی سوم می رسیم.

عنوان سوم: عدم حجیه الرای

از امیر مؤمنان نقل شده است که فرمود: (إنّ المؤمن أخذ دینه عن ربّه ولم یأخذه عن رأیه) (وسائل الشیعه ج ۱۸ ابواب صفات قاضی باب ۶ ح ۲۱)

گفته اند که این روایت می فرماید: مؤمن دینش را از خداوند می گیرد و به رای خودش اهمیت نمی دهد. این روایت نه تنها حکم عقل را رد می کند بلکه اصل فتوی و رای دادن در احکام را هم کنار می زند.

جواب این روشن است زیرا اینگونه نیست که تنها یک روایت را اخذ کنیم و رای در اصطلاح ائمه به معنای افتاء به ما لا یعلم است رای و فکر حرام نیست بلکه آن رائی که ریشه ی صحیحی ندارد حرام است.

امام باقر علیه السلام روایت فوق را تفسیر می کند و می فرماید: (من أفتی الناس برأیه فقد دان اللّه بما لا یعلم) (وسائل الشیعه ج ۱۸ باب ۶ از ابواب صفات قاضی ح ۲۱)

ص: ۴۵۱

در آن زمان اهل سنت بر دو قسم بودند یکی اهل حدیث بودند و به مدرسه اهل الحدیث مشهور بودند که احمد حنبل و تا حدی مالک از این دست هاست و بعضی هم اهل رای بودند که به مدرسه اهل الرأی مشهور بودند که ابو حنیفه و شافعی از این دسته است. کلام حضرت ناظر به آنها است که آنها که ابتکارات و معیار فکر خود را مبنای فتوایشان قرار می دهند چنان حکمی دارند. ابن خلدون در مقدمه ی خود در باب علم الحدیث می گوید: ابو حنیفه فقط هفده روایت از پیامبر را صحیح می دانست و در ما بقی به رای خود اتکاء می کرد.

این به خلاف روایات فقهی است که بیش از پنجاه هزار روایت در دست ماست. حال وقتی مجتهد به آنها نگاه می کند و حکم خود را نمی بیند و بعد به حکم عقل مراجعه می کند به آن افتاء عن رای گفته نمی شود.

البته صاحب وسائل الشیعه در ابواب ششم هفتم و هشتم از ابواب صفات قاضی عناوینی به آن احکام داده است که با مبنای اهل حدیث سازگار است و به نظر ما آن عناوین صحیح نمی باشد.

گروه چهارم: روایاتی که دلالت می کند که باید به کتاب و سنت مراجعه کرد.

از امیر مؤمنان روایت است که فرمود: (من أخذ دینه من أفواه الرجال أزالته الرجال و من أخذ دینه من الکتاب و السنّه زالت الجبال و لم یزل) (وسائل ج ۱۸ باب ۱۰ از ابواب صفات قاضی ح ۲۲)

ما هم همین عقیده داریم و به کتاب و سنت مراجعه می کنیم و تمسک ما به دلیل عقلی خود نوعی از سنت است زیرا روایت هشام، عقل را حجت کرده است مفاد حدیث مزبور ارتباطی به علمای شیعه ندارد که کاملا کتاب و سنت را بررسی می کنند و اگر در کتاب و سنت به جائی نرسیدند به دلیل عقل مراجعه می کنند.

ص: ۴۵۲

اگر مقلد به مجتهد مراجعه می کند برای این است که مجتهد هم حکم کتاب و سنت را برای او بیان می کند. و مراد از (افواه رجال) در حدیث کسانی هستند که از فهم خودشان برای استنباط احکام استفاده می کنند نه مجتهدین.

تم الکلام فی ادله الاخباریین.

الامر الثامن: این امر در مورد علم اجمالی است.

قبل از شروع به بحث دو مقدمه را مطرح می کنیم

مقدمه ی اول: اشکال شده است که علم یا موجود است و یا نیست و دیگر معنا ندارد که علمی تفصیلی باشد یا اجمالی. بعد خودشان جواب می دهد که علم همیشه تفصیلی است و اگر اجمالی است آن در متعلق است.

نقول: اینگونه نیست که اجمال همیشه در متعلق باشد مثلا اگر علم دارم که یکی از انائین نجس است این علم به نجاست است و متعلق آن هم که نجاست است تفصیلا معلوم است و اجمال در مصداق نجاست است.

مقدمه ی دوم این است که شیخ این مسئله را در دو جا بحث کرده است:

یکی تفصیلا در مبحث قطع بحث می کند که آیا علم اجمالی در تنجز مانند علم تفصیلی است یا نه.

دوم در باب اشتغال در اینکه کیفیت امتثال در علم اجمالی چگونه است یعنی همانطور که علم تفصیلی امتثال قطعی احتیاج دارد آیا علم اجمالی هم چنین است یا نه؟ و به بیان دیگر در علم اجمالی هم باید امتثال قطعی کنیم یعنی هر دو اناء که یکی مشکوک است را ترک کنیم یا اینکه امتثال احتمالی هم کافی است یعنی همین که یکی از انائین را ترک کنیم کافی است.

حال وجه اینکه شیخ این مبحث را در دو مقام بحث کرده است چیست؟

برای این امر چند وجه گفته اند:

وجه اول: بحثی که در اینجا مطرح می شود غیر از بحثی است که در باب اشتغال مطرح است بحث در اینجا در همین مقدار است که علم اجمالی منجز است یا نه یعنی علم اجمالی در شبهه ی محصوره برای ما لازم الاجراء است یا نه؟ اگر گفتیم منجز نیست دیگر در مبحث اشتغال وارد نمی شویم و اگر گفتیم که منجز و تکلیف آور است در بحث اشتغال می گوئیم تا چه قدر گریبان ما را می گیرد آیا امتثال احتمالی کافی است (ترک احد الانائین) یا امتثال قطعی لازم است (ترک هر دو اناء)

به نظر ما بهتر است که هر دو را در یک جا بحث کنیم نه اینکه این بحث را دو تکه کرده هر کدام را با فاصله در جای خود بحث کنیم.

وجه دوم: حضرت امام در اینجا کلامی ابتکاری دارد و می فرماید: بحثی که در اینجاست جوهرا با بحثی که در آنجا می آید فرق دارد در اینجا می گوئیم که علمی قطعی وجود دارد یعنی یقین داریم که مولی مبغوضی دارد که نباید آن را مرتکب شد مثلاـ دو نفر هستند که یکی کافر است و یکی مؤمن و ما یقین داریم که مولی راضی نیست که مؤمن را بکشیم در اینجا که چنین علم قطعی ای در کار است در این مقام بحث می کنیم که این علم هم منجز است و حتما باید قطعا با آن موافقت کرد.

اما بحثی که در اشتغال مطرح است در خصوص علم قطعی نیست بلکه بحث در اطلاق کلمه است یعنی مولی گفته است (اجتنب عن النجس) و این کلام اطلاق دارد؛ هم معلوم تفصیلی را شامل می شود و هم معلوم اجمالی را حال باید بررسی کنیم که آیا علاوه بر علم تفصیلی آیا موافقت احتمالی هم لازم است زیرا مولی در آنجا می تواند با دلیل دیگری به ما بگوید که اگر علم تفصیلی نداشتید لازم نیست موافقت کنید و آن بخلاف بحث در مقام اول در علم تفصیلی است و باید در هر صورت به آن عمل شود.

از این رو اینکه برخی می گویند که در بحث علم اجمالی موافقت احتمالی کافی است و یا اینکه بعضی می گویند مخالفت قطعیه هم جایز است همه به مقام دوم که بحث از اطلاق لفظ است بر می گردد نه به مقام اول که سخن از علم تفصیلی و علم جازم و قطعی است زیرا در مقام اول وقتی علم است یقینا باید با آن موافقت کرد.

امام با این بیان بحث در این مقام را به شکل مختصر بیان کرده است زیرا وقتی سخن از علم تفصیلی است و در علم اجمالی هم می گوئیم که بالاخره علمی تفصیلی در کار است که نجاستی یقینا در این انائین وجود دارد واضح است که باید از آن اجتناب کرد چرا که کسی نمی گوید که وقتی علم وجدانی داری می توانی به آن عمل نکنی از این رو مرحوم امام این فصل را به شکل مختصر بیان کرده است.

ص: ۴۵۵

ولی در مبحث اشتغال در مورد علم اجمالی سه احتمال وجود دارد:

علم اجمالی مانند علم تفصیلی باشد و جعل ترخیص نکند.

علم اجمالی برای یک مورد جعل ترخیص کند

علم اجمالی همه ی شقوق را ترخیص کند

در آنجا خواهیم گفت که ترخیص از علم اجمالی فهمیده نمی شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۳ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

در علم اجمالی در دو مقام بحث می شود

:

مقام اول

این است که اگر اجمالاـ به موضوعی که اثر دارد (مانند انائین مشتبهین) علم اجمالی داشته باشیم و یا علم اجمالی به چیزی پیدا کنیم که موضوع آن برای ما روشن است ولی حکم آن روشن نیست مثلاـ اینکه نمی دانیم ظهر واجب است یا جمعه. به هر حال آیا علم اجمالی در شبهه ی حکمیه و موضوعیه منجز است یا نه و اگر منجز است به چه شکلی منجز می باشد آیا موافقت احتمالیه کافی است یا اینکه فقط موافقت قطعیه لازم است و یا اصلا منجز نیست.

مقام دوم

این است که حال که علم اجمالی منجز است آیا با وجود دسترسی به علم تفصیلی باز هم امتثال اجمالی کافی است یا نه مثلا در بیابانی هستیم که قبله برای ما روشن نیست و قبله نما هم داریم آیا می توانیم به قبله نما عمل نکنیم و به چهار طرف نماز بخوانیم یا حتما باید به قبله نما مراجعه کنیم و هکذا در مورد ظن تفصیلی مثلا فردی است که نه تقلید می کند و نه مجتهد است از این رو راه احتیاط را در پی می گیرد تا یقین کند که به تکلیف خود عمل کرده است آیا او می تواند چنین کاری کند و یا آنکه باید به مجتهد مراجعه کند و یا خود اجتهاد کند.

ص: ۴۵۶

اما الکلام فی المقام الاول

:

در این مقام

سه قول وجود دارد:

القول الاول

للمحقق الخراسانی: محقق خراسانی قائل است که تنجز در علم اجمالی نسبت به موافقت قطعیه و احتمالیه در حد مقتضی است و علت تامه نیست. یعنی علم اجمالی در نجاست احد الانائین مسئولیتی را در حد اقتضاء برای فرد ایجاد می کند ولی در حد علت تامه نیست از این رو می توان احد الطرفین یا کلا الطرفین را ترخیص کرد. علم اجمالی در حد علم تفصیلی نیست زیرا علم تفصیلی در حد علت تامه است و نمی توان با آن مخالفت کرد ولی علم اجمالی فقط اقتضا است و می توان آن را کم کرد و یا کلا از بین برد.

القول الثانی

: ایضا للمحقق خراسانی خود در مبحث اشتغال می گوید که علم اجمالی همانند علم تفصیلی، علت تامه است و در آن، هم موافقت قطعیه واجب است و هم مخالفت احتمالیه حرام می باشد. (این قول را در مبحث اشتغال بحث می کنیم)

القول الثالث

للشیخ الانصاری: موافقت قطعیه واجب نیست ولی موافقت احتمالیه واجب است یعنی لازم نیست بین ظهر و جمعه هر دو را بخوانیم و یا بین دو اناء هر دو را ترک کنیم ولی باید لا اقل یکی از هر دو مورد را باید مراقبت کنیم.

از این رو طبق بیان ایشان علم اجمالی نسبت به عدم وجوب موافقت قطعیه مقتضی است و نسبت به حرمت مخالفت قطعیه علت تامه است

.

اما القول الاول

: و هو کلام المحقق الخراسانی که قائل بود علم اجمالی در همه جا مقتضی است از این رو می توان نسبت به یک طرف یا هر دو طرف جعل ترخیص کرد.

ایشان در بیان این قول می گوید

: در علم تفصیلی مرتبه ی حکم ظاهری محفوظ نیست زیرا در علم تفصیلی شکی وجود ندارد از این رو جعل حکم ظاهری موضوعی ندارد و نمی توان در آن هیچ ترخیصی را اعمال کرد. زیرا جعل ترخیص حکم ظاهری است. ولی در علم اجمالی چون شک وجود دارد موضوع برای حکم ظاهری که همان جعل ترخیص است وجود دارد و شارع می تواند یک طرف یا هر دو طرف را ترخیص کند و اگر چنین کند تناقض هم وجود ندارد زیرا تناقض در جائی است که واقع صد در صد مکشوف باشد ولی در علم اجمالی اینگونه نیست. و از طرفی رتبه ی حکم ظاهری با حکم واقعی متفاوت است و همین تفاوت موجب عدم تناقض می شود بنابراین حدیث کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر و امثال آن در اینجا راه می یابد ولی در علم تفصیلی این حدیث راه ندارد.

ان قلت

: چگونه حکم ظاهری را جعل می کنید در یک طرف را هر دو جعل ترخیص می کنید و حال اینکه در بین یقینا نجسی وجود دارد و در بین نماز ظهر و جمعه بالاخره یکی واجب است.

قلت

: به عنوان جواب نقضی می گوئیم: در شبهه ی غیر محصوره آنجا که می دانید شیر یکی از بقال ها نجس است علماء می گویند که از همه می توان شیر خرید. و هکذا در شبهه ی بدویه چه می گوئید زیرا در شبهه ی بدویه که شک داریم شیری نجس است یا نه می توانیم آن را مصرف کنیم و حال آنکه احتمال دارد نجس باشد.

ص: ۴۵۸

و به عنوان جواب حلی می گوئیم

: مراتب حکم پنج تا است (ما معتقدیم که مراحل حکم چهار است است: اقتضاء، انشاء، فعلیه، تنجز ولی محقق خراسانی قائل است که فعلیت بر دو قسم است یکی فعلیتی است که به مجرد اینکه مطلق علم چه تفصیلی و چه اجمالی به آن بخورد منجز می شود و یک حکم فعلی دیگر که فقط اگر علم تفصیلی به آن بخورد منجز می شود) از این رو محقق خراسانی می گوید که در انائیین مشتبهین هرچند علم وجود دارد ولی این علم منجز نباشد زیرا شرع تنجز تعلق علم تفصیلی است از این رو مانعی ندارد که شارع در یک طرف و یا در دو طرف جعل ترخیص کند زیرا شرط تنجز وجود علم تفصیلی است که در ما نحن فیه موجود نمی باشد.

یلاحظ علیه

: این نقض را از مبنای امام رحمه الله استفاده کرده ایم: بعضی مواقع علم وجدانی وجود دارد و در بعضی موارد اطلاق دلیل وجود دارد اگر من علم وجدانی دارم که یکی نجس است دیگر کلام محقق خراسانی راه ندارد و هرگز ترخیص احد الطرفین یا هر دو طرف جایز نیست در این مقام اگر مولی جعل ترخیص کند این موجود تناقض در کلام مولی می شود.

بله کلام ایشان در آنجا که اطلاق دلیل موجب شود که از انائین اجتناب کنم مثلا دلیل ما اجتنب عن النجس باشد که اطلاق دارد و علم تفصیلی و علم اجمالی را شامل می شود در اینجا می توان گفت که این دلیل فقط جنبه ی مقتضی دارد به این معنا که تا مولی مانع تراشی نکند اثرگذار است ولی مولی می توان مانع تراشی کند و یک طرف یا دو طرف را ترخیص کند و بگوید کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر و امثال آن

ص: ۴۵۹

.

ثم ان المحقق الخراسانی

اعترض علی مقوله الشیخ الانصاری: در قول سوم گفتیم که شیخ انصاری قائل است که موافقت قطعیه واجب نیست ولی موافقت احتمالیه واجب است حال محقق خراسانی می گوید: تفصیل شیخ صحیح نیست زیرا بین مخالفت قطعیه و بین مخالفت احتمالیه چه فرقی است که شیخ اولی را جایز نمی شمارد بخلاف دومی را. شیخ می گفت که مخالفت قطعیه جایز نیست چرا که تناقض قطعیه لازم می آید زیرا مولی از یک سو می گوید اجتنب عن النجس و از طرف دیگر اگر ارتکاب هر دو اناء را جایز بداند یعنی لا تنجنب عن النجس. حال محقق خراسانی می گوید که این با مخالفت احتمالیه فرقی ندارد زیرا در آنجا که مولی خوردن یکی از انائین را اجازه می دهد باز این احتمال وجود دارد که همان اناء نجس باشد و همانطور که تناقض قطعیه محال است تناقض احتمالیه هم محال است و از مولای حکیم صادر نمی شود.

یلاحظ علیه

: محقق خراسانی کلام شیخ را به مقام ثبوت برده است و حال آنکه کلام شیخ ناظر به مقام اثبات است.

شیخ می گوید

: وقتی روایت (کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام) را مطالعه می کنیم می گوید که مخالفت قطعیه حرام است ولی مخالفت احتمالیه اشکال ندارد. (مخالفت احتمالیه ملازم با موافقت احتمالیه) شیخ می گوید که صدر روایت می گوید: (کل شیء حلال) که هر دو اناء طاهر است و ذیل روایت می گوید: (حتی تعلم انه حرام) ذیل روایت هنگامی حاصل می شود که هر دو را مرتکب شویم ولی اگر یکی را مرتکب شویم غایت حاصل نیست.

ص: ۴۶۰

البته بایـد توجه داشت این در صورتی است که ادله ی اصول، اطراف علم اجمالی را شامل است و خواهیم گفت که این کلام صحیح نیست

.

و نقول

: به نظر مـا همـانطور که امـام می فرمایـد: اگر علم وجـدانی باشـد دیگر نمی توان بـا آن مخالفت کرد ولی اگر دلیل ما اطلاق دلیـل باشـد می توان قائـل به ترخیص شـد. ولی به شـرط اینکه ادله ی اصول اطراف علم اجمـالی را شامـل باشـد ولی خواهیم گفت که شامل نیست و فقط شبهات بدویه را شامل می شود از این رو در علم اجمالی باید به اطلاق دلیل عمل کنیم.

تم الکلام فی المقام الاول

:

المقام الثانی

: هل الامتثال الاجمالی کالامتثال التفصیلی او لا.

این است که حال که علم اجمالی منجز است آیا با وجود دسترسـی به علم تفصـیلی باز هم امتثال اجمالی کافی است یا نه مثلا در بیابـانی هستیم که قبله برای مـا روشن نیست و قبله نمـا هم داریم آیـا می توانیم به قبله نما عمل نکنیم و به چهار طرف نماز بخوانیم یا حتما باید به قبله نما مراجعه کنیم

.

فاعلم ان للمسئله صورا اربع

: تاره بحث در تعبـدیات است که قصد قربت می خواهند و تاره بحث در توصـلیات است و در هر صورت گاه عمل به احتیاط مسـتلزم تکرار است مانند نماز خواندن به چهار طرف و گاه مستلزم تکرار نیست مثلا نمی دانم در تسبیحات اربعه یک تسبیحه واجب است یا سه تا در اینجا می تواند حکم مسئله را پیدا کنم ولی احتیاط می کنم و سه مرتبه می گویم.

ص: ۴۶۱

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۴ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

سخن در این است که با وجود علم تفصیلی آیا می توان سراغ احتیاط رفت یا نه یعنی هنگامی که توان دسترسی به علم تفصیلی دارم آن را رها کرده سراغ احتیاط بروم. این همان است که می گویند انسان با وجود تمکن از امتثال تفصیلی به سراغ امتثال اجمالی برود.

گفتیم که شیخ گاه این مسئله را در توصلیات مطرح کرده است که در آن قصد قربت شرط نیست و گاه در تعبدیات که در آن قصد قربت شرط است. در توصلیات هم گاه عمل مستلزم تکرار است و گاه نیست.

اما آنجا که عمل توصلی است و مستلزم تکرار است: مثلاـ دو آب است یکی مطلق و یکی مضاف. من می توانم از کسی بپرسم که کدام مطلق است و کدام مضاف ولی این کار را نکرده پیراهن نجس را با هر آب، جداگانه تطهیر می کنم. واضح است که این کار اشکال ندارد.

اما آنجا که فعل توصلی مستلزم تکرار نیست مثلا لباسی که با بول نجس شده است باید دو بار با آب قلیل شسته شود ولی شک داریم که بین دو بار شستن آیا قصر و فشردن لباس هم لازم است یا نه. در اینجا می توانیم با رفتن به سراغ احادیث و یا پرسیدن مسئله، حکم آن را تفصیلا پیدا کنیم ولی این کار را نکرده و بین دو غسله، لباس را می فشارم. این مورد هم بلا شک اشکالی ندارد.

مثال دیگر: می خواهیم صیغه ی نکاحی را برای کسی بخوانم ولی نمی دانیم که باید (انکحت) بگویم یا (زوجت) من در اینجا به جای بررسی ادله و رسیدن به علم تفصیلی هر دو را می خوانم. شیخ می گوید این کار اشکال ندارد ولی بعضی دو اشکال کرده اند:

ص: ۴۶۲

اشکال اول: این کار از باب تعلیق در انشاء است زیرا اگر زوجت بگوید یعنی (اذا صح التزویج بهذه الصیغه) و در انکحت هم (اذا صح التزویج بهذه الصحه) و حال آنکه تعلیق در انشاء باطل است. از این رو امتثال اجمالی در این مورد نمی تواند کافی باشد و نمی تواند جای علم تفصیلی را پر کند.

اشکال دوم این است که لازم است فرد در نیت جازم باشد و وقتی عاقد می گوید انکحت و یا زوجت شک دارد که انشاء به هر یک علی الخصوص محقق شده است یا نه.

هر دو اشکال مندفع است:

اما اشکال اول مندفع است چون در لفظ تعلیق نیست زیرا هنگامی که عاقد می گوید: (زوجت المراه المعلومه المرء المعلوم

علی الصداق المعلوم) در این لفظ تعلیقی وجود ندارد و اگر تعلیقی وجود داشته باشد در قلب عاقد است ولی لفظ او صریح و بلا تعلیق است.

ثانیا تعلیق فقط در طلاق مبطل است و در غیر طلاق دلیلی بر بطلان تعلیق وجود ندارد در طلاق گفته شده است که اگر فرد بگوید: (انت طالق اذا جاء زید) باطل است زیرا دلیل بر بطلان تعلیق وجود اجماع است و اجماع هم فقط در مورد طلاق محقق شده است.

البته شیخ در اول کتاب بیع برای تعلیق انواعی ذکر کرده است. بعضی از تعلیق ها به نوعی است که چه آنها را ذکر کنم و یا نه فرقی ندارد مانند: بعت هذا ان کان فی ملکی. این نوع تعلیق حتی در طلاق هم اشکال ندارد مثلا فرد بگوید: طلقت هندا ان کانت زوجتی.

ص: ۴۶۳

اما جواب از اشکال دوم: باید جازم نبودن را معنی کرد زیرا من که جزما می خواهم این دختر را برای آن پسر عقد کنم چگونه بر عقد جازم نیستم؟ بله در مورد خصوص انکحت و یا زوجب جازم نیستم که هر یک به تنهایی صحیح است یا نه ولی عدم جزم من در مورد خصوص لفظ صیغه است و در مجموع جزم در من وجود دارد. دلیلی وجود ندارد که بگوید انسان باید بر سر هر فرد از صیغه بخصوصه جازم باشد داشته باشد.

خلاصه اینکه در توصلیات آنچه مهم است نتیجه ی کار و اتیان عمل است چه اتیان آن عمل از طریق علم تفصیلی باشد و یا علم اجمالی

انما الکلام فی التعبدیات: در تعبدیات هم گاه عمل مستلزم تکرار است و گاه نیست. آنی که مستلزم تکرار نیست گاه خود واجب مستقل است و گاه در ضمن واجب است. از این رو در تعبدیات سه قسم وجود دارد.

القسم الاول: واجب تعبدی که مستلزم تکرار نیست و واجب مستقل است: مثلا نمی دانم غسل جمعه واجب است یا مستحب در اینجا می توانیم علم تفصیلی پیدا کنم ولی این کار را نکرده و غسل جمعه را قربه الی الله انجام می دهم.

القسم الثانی: گاه واجب تعبدی مستلزم تکرار نیست و در ضمن واجب دیگری است مانند خواندن سوره در نماز که اغلب علماء قائل هستند سوره در نماز واجب است و البته بعضی قائلند که خواندن آن در نماز مستحب است در اینجا با آنکه می توانم به علم تفصیلی دست یابم نماز را با سوره می خوانم.

باید توجه داشت که در این مقام سه نوع قصد می تواند وجود داشته باشد:

۱. قصد قربت

۲. قصد وجه

۳. قصد تمییز

قصد قربت قطعا متمشی می شود یعنی کسی که نمی داند غسل جمع واجب است یا مستحب و یک غسل قربه الی الله انجام می دهد قصد قربت از او متمشی می شود ولی قصد وجه که غسل را لوجوبه یا لاستحبابه بیاورد از او فوت می شود. اگر او علم تفصیلی پیدا کند قصد وجه از او متمشی می شود ولی با وجود علم اجمالی خیر.

همچنین قصد تمییز که به معنای تمییز واجب از مستحب است در علم اجمالی وجود ندارد مثلا کسی که در میان نماز سوره را احتیاطا می خواند نمی تواند واجب را از مستحب تمییز دهد چون نمی داند که خواندن سوره واجب بوده است یا مستحب. بله اگر به سراغ علم تفصیلی برود می تواند قصد تمییز را انجام دهد.

جواب آن این است که قصد وجه و قصد تمییز لازم نیست و در میان علماء شیعه فقط ابن ادریس قائل است که قصد وجه واجب است. در میان آن سه قصد فقط قصد قربت واجب است (قصد قربت لله تبارک تعالی او لامره تبارک و تعالی علی اختلاف فی المسئله که آیا فقد قصد خداوند واجب است یا قصد امر واجب است.)

ثم اگر شک کنیم که قصد وجه واجب است یا نه. اگر واجب باشد امتثال اجمالی کافی نیست و الا کافی است. حال عند الشک تکلیف چیست؟

ص: ۴۶۵

در این مقام باید به اطلاق لفظی تمسک کرد مثلا در دلیل (اقم الصلاه لدلوک الشمس) نیامده است که اقم الصلاه لوجوبها او لاستحبابها

بله تمسک به دلیل اقم مبنی بر این است که قصـد وجه را بتوان در متعلق اخذ کرد که اگر قابل اخذ باشد اطلاق متعلق برای ما کافی است ولی اگر مانند محقق خراسانی قائل شویم که قصد وجه و قصد قربت را نمی توان در متعلق اخذ کرد در این هنگام نمی توانیم به اطلاـق متعلق (اقم الصـلاه) تمسـک کنیم. طبق این مبنا که نمی توانیم آن را در متعلق اخـذ کنیم نوبت به اطلاق مقامی می رسد.

اطلاـق مقـامی این است که اگر چیزهـائی است که در متعلق قابل اخـذ نیست به گونه است که ولی نوع مردم از آن غافلنـد از این رو شارع در دلیل جـداگانه بایـد به مردم بگویـد که این امر واجب است مثلا اگر علاوه بر قصـد قربت قصـد وجه هم لازم باشـد و این وجوب را نمی توانـد در متعلق بیان کنـد بایـد در دلیل دیگری به طور مسـتقل بیان کند و اگر این کار را نکند می توان از بـاب تمسـک به اطلاق مقامی (عـدم ذکر این وجوب در مقامی که اگر بیان نشود غالبا کسـی از آن خبر نـدارد) عـدم وجوب آن را فهمید.

هذا اذا کان الامتثال لا یستلزم التکرار

القسم الثالث: و اما اذا اسـتلزم التکرار: مثلا روز جمعه نمی دانم که در عصر غیبت نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه در اینجا با آنکه می توانم به علم تفصیلی دست یابم آن را رها کرده به سراغ احتیاط می رود و هر دو نماز را می خوانم.

ص: ۴۶۶

به این احتیاط و تکرار در عمل چهار اشکال مطرح شده است که فقط یکی از آنها قابل توجه است.

اشکال اول: این عمل خلاف اجماع است زیرا اجماع محقق شده است که تکرار در اینجا باطل است. (ما به چنین اجماعی دست نیافتیم)

اشکال دوم: این عمل موجب عدم اتیان قصد وجه و تمییز است. (جواب آن گذشت)

اشکال سوم: این عمل اهانت و مسخره کردن است زیرا هنگام تحصیل علم تفصیلی اگر کسی این کار را نکند و دو نماز بخواند این عمل اهانت به مولی است. (واضح است که این عمل اهانت نیست)

اشکال چهارم: و هو المهم: مرحوم نائینی این اشکال را پرورش داده و گفته است: اطاعت یعنی الانبعاث من بعث المولی یعنی حرکت مکلف معلول بعث مولی باشد. حال اگر علم تفصیلی پیدا کند انبعاث او از بعث مولی سرچشمه گرفته است ولی اگر علم اجمالی داشته باشد که یکی واجب است انبعاث از بعث مولی از بین می رود زیرا نمی داند بعث مولی در نماز جمعه بخصوصه و یا ظهر بخصوصه وجود دارد یا نه.

جواب اشکال چهارم: آیه الله بروجردی در جواب می گوید: اینکه انبعاث باید از بعث مولی باشد و این امر در علم اجمالی نیست امر صحیحی نیست زیرا کسی که نماز ظهر می خواند محرك او برای خواندن نماز هوی و هوس است یا امتثال امر مولی است؟ و هکذا در خواندن جمعه. واقعیت این است که مولی امری دارد که مردد است بین دو نماز و آن امر موجب انبعاث به خواندن هر دو نماز می شود و واضح است کسی که نماز می خواند برای تمرین بدن و ورزش و یا از سر هوی و هوس نمی خواند.

ص: ۴۶۷

ان قلت: مکلف باید بداند که امر به این فرد بخصوصه متعلق شده است.

قلنا: اگر کسی این شرط را لازم بداند باید باب احتیاط را ببندد. مضافا بر اینکه بر لزوم این امر دلیلی قائم نشده است.

بحث تا اینجا در مورد امتثال علم اجمالی در مقابل علم تفصیلی است که امر است کم فاید و اما بحث فردا در مورد این است که با وجود دسترسی به ظن تفصیلی آیا کسی می تواند سراغ احتیاط برود یا نه.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۵ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث دیروز در مورد این بود که با تمکن از علم تفصیلی انسان می تواند به سراغ علم اجمالی برود و اما بحث امروز در این است که با وجود دسترسی به ظن تفصیلی آیا کسی می تواند سراغ احتیاط برود یا نه.

ظن تفصیلی عبارت است از اجتهاد و تقلید. اگر فرد اجتهاد کند، در مسائل ظنی به ظن تفصیلی می رسد و هکذا در تقلید. حال بحث در این است که در صورت دسترسی به ظن تفصیلی آیا کسی می توان آن را ترک کرده به احتیاط (امتثال اجمالی) عمل کند یا خیر؟.

سید یزدی در عروه الوثقی این مسئله را بیان کرده است و گفته است: (یجب این یکون المکلف فی اعماله و افعاله اما مجتهدا او مقلدا او محتاطا)

این مسئله از مسئله ی قبل واضح تر است زیرا در جائی که فرد در مقابل علم تفصیلی می تواند به احتیاط عمل کند در مقابل ظن تفصیلی باید به طریق اولی بتواند به سراغ احتیاط برود.

ص: ۴۶۸

ثم ان الظن علی قسمین:

قسم اول: ظن خاص که بالخصوص معتبر است و دلیل خاص دارد مانند خبر واحد که مثلا آیه ی نبأ یا نفر بر حجیت آن دلالت می کند.

قسم دوم: ظنی که بخصوصیه دلیل ندارد. مثلا دلیل انسداد یکسری ظنون را حجت کرده است که همه ی ظنون بجز ظنون منهیه مانند قیاس و انسداد را حجت کرده است. در ظن مطلق که دلیل انسداد آن را حجت کرده است باید مقدمه اش را تجزیه و تحلیل کنیم

اگر در مقدمه ی دلیل انسداد گفتیم که یکی از مقدمات آن این است که احتیاط باید واجب نباشد در این صورت در ظن انسدادی می توانیم به احتیاط عمل کنیم.

ولی اگر در مقـدمه ی آن گفتیم که بطلان الاحتیاط مقدمه است نه عدم وجوب احتیاط در آن صورت در مقابل ظن انسدادی نمی توانیم به احتیاط عمل کنیم.

ثم: مسائلی است که در آن احتیاط امکانپـذیر نیست و در آن یا بایـد مجتهـد بود و یا مقلـد. مثلا آیا بعد از فوت پدر آیا حبوه (اختصاصات پـدر) مال ولـد اکبر است یا کل ورثه ی. و هکـذا در حدود و دیات و سایر مواریث که دوران امر بین محذورین است احتیاط امکان ندارد.

ثم اعلم که احتیاط بر سه قسم است:

البته واضح است که احتیاطی که انسان را از جامعه دور کند و مخل نظام باشد باطل است و شکی در آن نیست.

و اما احتیاط در جائی که مستلزم عسر و حرج باشد. (این شق را باید بحث کنیم)

ص: ۴۶۹

و اما احتیاطی که نه مخل نظام است و نه مستلزم عسر و حرج واضح است که جایز می باشد.

اما در مورد احتیاطی که موجب عسر و حرج است بعضی گفته اند که این احتیاط باطل است زیرا در سوره ی حج آمده است: (ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَج) (مائده / ۷۸) این آیه بیان می کند که حرج اصلا جعل نشده و مشروع نیست و این به معنای بطلان عملی است که مستلزم عسر و حرج باشد.

شیخ انصاری در فرائد در مبحث شبهه ی غیر محصوره بیانی دارد که با توجه به آن می توان گفت که استدلال به آیه ی فوق صحیح نمی باشد:

ایشان در فرائد می فرماید: بعضی گفته اند احتیاط در شبهات غیر محصوره جایز نیست و یا واجب نیست زیرا احتیاط در آنجا موجب عسر و حرج است و حال آنکه آیه ی حج حرج را منتفی و غیر مشروع می داند.

شیخ به این استدلال ایراد کرده است که قرآن می فرماید: هر حکمی که حرجی باشد را برداشته است ولی حکم به اجتناب از نجس حرجی نیست منتها در یک مورد خاص که نجس مردد بین افراد کثیری است (شبهه ی غیر محصوره) عمل به آن مستلزم حرج است. حکم حرجی مانند این است که شارع حکم کند که برای غسل کردن باید یخ را آب کنی و با آن غسل کنی این مورد یقینا به دلالت آیه حرجی است و در شرع وارد نشده است ولی حرج در شبهه ی غیر محصوره مصداق آیه ی شریفه نیست زیرا حرج در آنجا به خاطر مقتضیاتی است که به آن ملحق شده است مثلا جهل من موجب حرج است زیرا نمی دانم که شیر نجس در کدام یک از شیرفروشی های شهر وجود دارد که اگر بخواهم از همه ی آنها اجتناب کنم مستلزم حرج می باشد.

به نظر ما اشکال شیخ صحیح نیست زیرا گاهی حکم حرجی نیست ولی اطلاق حکم حرجی می باشد مثلا (اجتنب عن النجس) که اطلاق دارد و حتی مورد شبهه ی غیر محصوره را شامل می شود موجب حرج می شود.

با این بیان احتیاطی که موجب عسر و حرج است نه تنها واجب نیست بلکه مشروع هم نمی باشد.

همچنین واضح شد که احتیاط فقط در یک مورد جایز است و آن جائی است که نه موجب اخلال به نظام باشد و نه مستلزم عسر و حرج گردد.

المقصد السادس: فی الحجج الشرعیه

محقق خرسانی معتقد است که بحث های قبلی از باب مقدمه بوده است و در این مبحث سراغ ذی المقدمه رفته است. ولی به نظر ما که گفتیم باید ادله ی چهارگانه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) را مفصلا بحث کنیم در مبحث قبلی مبحث عقل را به شکل مستوفی بحث کرده ایم.

فنشرع البحث فی الحجج الشرعیه: همه می دانند که ظن مانند قطع نیست زیرا قطع بذاته حجت است و نیاز به جعل حجیت ندارد زیرا آنی که می خواهد قطع را حجت کند یا قطع است یا ظن. اگر قطع است در مورد خود او هم همین بحث مطرح می شود و اگر ظن بخواهد آن را حجت کند یعنی امر ادنی بخواهد امر بالاتر را حجت نماید که آن هم نمی شود.

ظن هم بر دو قسم است یا دلیل خاص دارد مانند آیه ی نبا در مورد خبر واحد و یا دلیل عام دارد مانند دلیل انسداد که همه ی ظنون بجز ظنون منهیه را حجت می کند.

ص: ۴۷۱

در ظنون مطلقه هم گاه می گویند که نتیجه ی دلیل انسداد کشف است و گاه می گویند نتیجه ی آن حکومت است.

اگر از باب کشف باشد یعنی دلیل انسداد وقتی که همه ی پنج مقدمه اش تمام می شود کشف می کند که شارع رحیم ظن را در زمانی که به معصوم دسترسی وجود ندارد حجت کرده است.

اگر از باب حکومت باشد یعنی عقل در این حالت که دسترسی به معصوم امکان ندارد به شکل مستقل حکم می کند که ظن در مقابل وهم و شک حجت است.

حال این سؤال مطرح می شود که در موقعی نتیجه ی انسداد کشف است و در چه موردی نیتجه ی آن حکومت است.

قاعده این است که اگر در مقدمه ی انسداد گفتیم که یکی از مقدمات بطلان احتیاط است در این صورت همه ی راه ها به روی انسان بسته می شود زیرا شک که قابلیت عمل ندارد. وهم هم بی ارزش است و احتیاط هم باطل می باشد عقل در این صورت می گوید در چنین وضعیتی کشف می کنیم که شارع ظن را حجت کرده است.

ولی اگر در مقدمه ی دلیل انسداد گفتیم که احتیاط واجب نیست در اینجا علاوه بر ظن درب احتیاط هم باز است. در اینجا دیگر عقل کشف نمی کند که ظن حجت باشد لذا عقل در اینجا می گوید که هم احتیاط وجود دارد و هم ظن ولی احتیاط موجب عسر و حرج است از این رو فقط باید به ظن عمل کرد این به معنا حکم عقل است به اینکه بدلیل وجود عسر و حرج در احتیاط، باید به ظن عمل کرد و احتیاطی که جایز است را ترک نمود.

ص: ۴۷۲

با این بیان

مقام ثبوت یعنی آیا عمل به ظن با توجه به قوانین شرع و عقل امکان دارد یانه

بعد از اینکه امکان آن ثابت شد آیا این امر واقع هم شده است یا نه باید بحث را در دو مقام مطرح کنیم: مقام ثبوت و مقام اثبات(زیرا هر ممکنی ملازم با وقوع نیست)

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۱۶ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مورد تعبد به ظن است یعنی شارع مقدس امر کند که در احکام شرعیه به ظن عمل شود.گفتیم که باید بحث را در دو مقام مطرح کنیم: مقام ثبوت و مقام اثبات

مقام ثبوت یعنی آیا عمل به ظن با توجه به قوانین شرع و عقل امکان دارد یانه اگر در این مقام قائل شدیم که این عمل امکان ندارد بحث به مقام دوم نمی رسد ولی اگر قائل به امکان آن شدیم در مقام اثبات بحث می شود که آیا این امر واقع هم شده است یا نه (زیرا هر ممکنی ملازم با وقوع نیست)

البحث فی مقام الاول و هو مقام الثبوت: در میان علماء شیعه فقط ملا عبد الرحمن ابن قبه گفته است که این امر امکان پذیر نیست و محال است. غیر از ایشان همه امکان آن را پذیرفته اند هرچند در مقام دوم دچار اختلاف شده اند.

و قبل الخوض فی سلب البحث نقول: ان للامکان معانی ثلاثه: (البته باید توجه داشت که امکان معانی متعددی دارد مانند امکان بالقیاس الغیر و یا امکان استعدادی و غیرهما ولی آنچه که به بحث ما مربوط می شود سه معنای آن است.)

ص: ۴۷۳

الامکان الذاتی:الامکان الوقوعی:الامکان الاحتمالی:

اما الامکان الذاتی: در این مورد امکان صفت ماهیت است یعنی وقتی که ماهیت شیء را مطالعه کنیم می بینیم که نسبتش به وجود و عدم یکسان است یعنی اگر بخواهد موجود شود و یا ممتنع گردد هر دو مستلزم علت می باشد. مانند انسان ناطق. بخلاف اجتماع نقیضین که اقتضاء عدم و امتناع دارد و هکذا بخلاف واجب الوجود که اقتضای وجود دارد.

اما الامکان الوقوعی: امکانی است که فی حد ذاته ممکن است ولی وقوعش هم مستلزم محال نمی باشد. این امکان در مقابل امتناع وقوعی است که فی حد ذاته ممکن است ولی وقوع آن تالی فاسد دارد مثلا- خلقت انسان امکان وقوعی دارد یعنی از خلقت انسان فسادی لازم نمی آید ولی اگر خداوند انسان پاکی را به دوزخ ببرد امکان ذاتی دارد ولی وقوع آن ممتنع است (امتناع وقوعی) زیرا این کار بر خلاف حکمت خداوند می باشد.

بعضی مثال می زنند که (لو کان فیهما آلهه الا الله لفسدتا) و می گویند که این امکان ذاتی دارد ولی امکان وقوعی ندارد.

کلام ایشان به یک معنا صحیح است زیرا این مورد ممحض در امتناع وقوعی نیست بلکه امتناع ذاتی هم دارد.

اما الامکان الاحتمالی: آن است که اگر انسان چیزی را شنید فورا قضاوت نکند و همیشه احتمال بدهد که این امر بتواند محقق گردد. مثلاـ اگر از انسان بپرسند که آیا زندگی در قمر امکان دارد در جواب بگوید شاید. این همان چیزی است که شیخ الرئیس گفت هاست (کلما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعه الامکان ما لم یلدک عنه واضح البرهان)

فرق این سه نوع واضح است. در اول و دومی قضاوت وجود دارد زیرا می توانیم سریع قضاوت کنیم که فلان امر (مانند خلقت انسان) امکان دارد ولی در سومی نباید قضاوت کنیم بلکه باید احتمال دهیم که شاید امکان داشته باشد.

المطلب الثانی: مراد از امکان در (هل یمکن التعبد بالظن) چه نوع امکانی است؟

مسـما امکان ذاتی مراد نیست زیرا بالذات تعبد به ظن امکان دارد و هیچ منعی در آن وجود ندارد. لذا امر دائر است بین امکان وقوعی و امکان احتمالی.

محقق خراسانی قائل است که مراد از امکـان، امکان وقوعی است و ابن قبه که تعبـد به ظن را ممتنع می دانـد می گویـد: اگر تعبد به ظن صورت پذیرد لازم می آید که حلال، حرام و حرام، حلال شود از اشکال او و هکذا دلیل سایر مخالفین و موافقین با تعبد ظن فهمیده می شود که سخن از امکان وقوعی است یعنی اگر تعبد به ظن واقع شود آیا تالی فاسد دارد یا نه.

شیخ انصاری می گویـد که محل بحث در امکان احتمالی است. به شیخ می گوئیم که امکان احتمالی به کار نمی آیـد زیرا معنای امکان احتمالی این است که فرد قضاوت نکنـد و بگویـد شاید و امکان بالذات هم با ممکن بالذات تطبیق می کند و هم بـا ممتنع بالـذات زیرا وقتی چیزی را از من می پرسـند و من علم به آن نـدارم می گویم شایـد بتوانـد محقق شود و حـال آنکه ممکن است در واقع ممتنع باشد. از این رو این امکان هیچ به کار نمی آید.

المطلب الثالث: کسی که می گوید تعبد به ظن امتناع وقوعی دارد دو دلیل بر آن اقامه می کند.

دلیل اول: (این دلیل بسیار ضعیف است) ابن قبه در ابتدا عالم معتزلی بود و بعد شیعه شد و حدود سال ۳۱۷ فوت کرده است. او می گوید که اگر شرع مقدس عمل به ظن و خبر واحد را در احکام جایز بشمارد لازمه اش این است که در اصول دین هم خبر واحد حجت باشد. یعنی اگر کسی گفت: ایها الناس ان النبی من الله تعالی باید کلام او را قبول کنیم.

اشکال: این دلیل ارزش ندارد و این قیاسی است بی ثمر زیرا در قیاس شدید را به ضعیف قیاس می کنند. بله اگر در اصول به خبر واحد عمل می کردیم در فروع هم می پذیرفتیم ولی عکس آن نه. وقتی از فروع دین سخن می گوئیم قبل از آن پایه های دین را در اصول ثابت کرده ایم و در مقام فروع سراغ خبر واحد می رویم و این بخلاف این است که در خود اصول هم به خبر واحد بتوانیم عمل کنیم.

دلیل ثانی: (و هو العمده) اگر تعبد به ظن در فروع لازم باشد یلزم تحلیل الحرام و تحریم الحلال.

مراد ابن قبه این است که اگر خبر واحد حجت باشد ممکن است که خبر واحد دروغ باشد (چه عمدا و چه سهوا) به این معنا که ممکن است واقع حرام باشد ولی خبر واحد از حلیت آن خبر دهد و بر عکس.

متاخرین که بعد از ابن قبه آمدند دلیل او را سر و سامان داده گفته اند در صورت تعبد به ظن مفاسدی لازم می آید

المفسده الاولی: یلزم المحال فی المراحل الثلاثه:

المرحله الاولی: المحذور الخطابی: اگر شیء در واقع واجب باشد و خبر واحد بگوید حرام است لازم می آید که شارع دو خطاب داشته باشد؛ با یک خطاب بگوید که واجب است و با خطاب دیگر بگوید که حرام است و این به معنای انشاء ضدین است.

المرحله الثانیه: المحذور المبادی: اگر چیزی حرام باشد در نفس انسان نسبت به آن شیء کراهت است و اگر واجب باشد در نفس نسبت به آن اراده وجود دارد بنابراین با مشروعیت خبر واحد در آنجا که مفاد آن خلاف واقع است موجب می شود که در نفس هم اراده جمع شود و هم کراهت و این امر محال است. (به اراده و کراهت مبادی احکام می گویند زیرا هر حکم یا مسبوق به اراده است و یا کراهت.)

المرحله الثالثه: المحذور الملاکی: مراد از ملاک مصالح و مفاسد است یعنی اگر تعبد به ظن ممکن باشد لازم می آید که مصلحت و مفسده با هم جمع شود (در آنجا که ظن مخالف واقع است)

مراد از محذور در عبارات بالا همان امتناع است.

المفسده الثانیه: یلزم منه اجتماع الضدین یعنی اگر چیزی هم واجب است و هم حرام لازم می آید که در یک شیء ضدین جمع شوند. فرق این مورد با محذور در خطاب این است که در آن با اجتماع ضدین کار نداریم بلکه می گوئیم نمی شود مولی هم به عبد بگوید انجام بده و هم بگوید که انجام نده از این رو در محذور خطابی سخن از امتثال است ولی در اینجا با امتثال کاری نداریم بلکه با خود مثلا نماز جمعه کار داریم که هم باید واجب باشد و هم حرام.

ص: ۴۷۷

المفسده الثالثه: یلزم منه اجتماع المصلحه و المفسده. این مورد هم با محذور ملاکی فرق دارد زیرا در آنجا گفتیم که اگر موردی حرام است باید مبادی اش مفسده باشد و اگر واجب است لازم می آید مبادی آن مصلحت باشد ولی در اینجا می گوئیم هنگامی که هر دو حکم (حرمت و وجوب) وجود دارد لازم می آید که مصلحت و مفسده با هم جمع شده باشد. و هکذا لازم می آید که اراده و کراهت با هم جمع شود.

خلاصه اینکه در محذورات اول سخن از اجتماع نیست بلکه خود مشکل را مطرح می کنیم ولی در این مقام از اجتماع ضدین سخن می گوئیم و تالی فاسد آن را مطرح می کنیم.

تا اینجا اشکال را مطرح کرده ایم و ان شاء الله در جلسه ی بعد جواب آن را مطرح می کنیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۲۶ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در امکان وقوعی در تعبد به ظن است کسی که می گوید تعبد به ظن امتناع وقوعی دارد در دلیل خود می گوید: اگر اماره حجت باشد موجب می شود که اشکالاتی دامنگیر مکلف شود: اول اینکه در سه مورد تالی فاسد دارد و موجب محذور خطابی، محذوز در مبادی و محذور در ملاک می شود همچنین موجب اجتماع ضدین و اجتماع مصلحت و مفسده می گردد

محقق خراسانی از آن اشکالات سه جواب می دهد.

الجواب الاول: المجعول فی باب الامارات هو الجحیه غیر المستلزمه لجعل الحکم الظاهری

الجواب الثانی: المجعول فی باب الامارات هو الحجیه المستلزمه لجعل الحکم الطریقی الذی المصلحه فی انشائه.

ص: ۴۷۸

الجواب الثالث: الحکم الواقعی فعلی معلق و الظاهری فعلی منجز.

و اما تفصیل این سه جواب:تفصیل جواب اول: محقق خراسانی می گوید که همه ی این اشکالات مبنی بر این است که ما دو حکم داشته باشیم یکی حکم واقعی و دیگری حکم ظاهری در حالی که در اسلام یک حکم داریم که آن حکم واقعی است که در لوح محفوظ است و جبرئیل بر قلب پیامبر نازل کرده است و اما در امارات مانند اجماع منقول و خبر واحد و امثال آن شارع فقط جعل حجیت کرده است حال اگر با واقع موافق باشد منجز است و اگر مخالف باشد عذر به حساب می آید.به بیان دیگر شارع در مورد امارات جعل مؤدی نکرده است یعنی مثلا قول زراره را فقط حجت کرده است ولی مطابق قول او حکمی جعل نکرده است.با این جواب تمام اشکالات رفع شده است اما اشکال اول که می گفت لازمه اش اجتماع ضدین است در جائی است که ما دو حکم داشته باشیم و حال آنکه محقق خراسانی در این جواب می گوید یک حکم بیشتر نداریم و هکذا در اجتماع مثلین و اجتماع اراده و کراهت و در مورد اجتماع مصلحت و مفسده که همه در جائی است که ما دو حکم داشته

باشیم در حالی که در ما نحن فیه یک حکم بیشتر نیست.

و هکذا در طلب ضدین هم اشکال با بیان فوق مندفع می شود

بله تنها اشکالی که باقی می ماند اشکال آخری است که عبارت بود از اینکه حال که اماره حجت است اگر مخالف واقع باشد موجب از دست دادن مصلحت و یا افتادن در مفسده می شود.

ص: ۴۷۹

از این اشکال هم می شود جواب داد و گفت مانع ندارد که گاه مولی برای تسهیل امر بر مکلف، مصلحت را تفویت کند و یا او را در مفسده بیندازد. چون خبر واحد و سایر امارات در بیش از نود درصد موافق واقع است از این رو اشکالی ندارد که مولی بدلیل اینکه اماره در اکثر موارد مطابق واقع است و این موجب می شود که لازم نباشد مردم دنبال علم و یقین باشند و به سختی بیفتند در حدود ده درصد هم موجبات تفویت مصلحت و یا القاء در مفسده را نادیده بگیرد.

جواب دوم محقق خراسانی این است که المجعول فی باب الامارات هو الحجیه المستلزمه لجعل الحکم الطریقی الذی المصلحه فی انشائه.

یعنی: حکمی که جعل می شود طریقی باشد به این معنا که اگر این حکم مطابق واقع شد همان واقع را به ما نشان می دهد و همان واقع حجت است و اگر مخالف واقع شد اصلا حکمی وجود ندارد. این حکم مانند پلی است که ما را به واقع می رساند و خودش نه کراهت دارد و نه اراده و نه مصلحت و نه مفسده این حکم طریقی فقط یک مصلحت دارد که در انشاء آن وجود دارد یعنی انشاء کردن اماره مصلحت دارد و موجب تسهیل امر بر مکلفین می شود.به عبارت دیگر اماره جعل حجیت می کند و به دنبال جعل حجیت، جعل حکم هم وجود دارد ولی این حکم صرفا برای رسیدن به واقع است که اگر به واقع برسیم همان واقع برای ما حجت است و الا اماره عذر محسوب می شود.از این رو همه ی اشکالات رفع شده است زیرا مثلا اجتماع ضدین در جائی است که هر دو حکم واقعی باشد در حالی که در ما نحن فیه یک حکم حقیقی است و حکم دیگر طریقی و هکذا اجتماع مثلین و اجتماع اراده و کراهت و اجتماع مصلحت و مفسده هم از بین می رود.

بله فقط اشکال آخر کما کان باقی می ماند که این امر موجب می شود که مصلحت فوت شده و یا انسان در مفسده بیفتد. این هم اشکالی ندارد زیرا تا نود درصد اماره به کمک ما می آید و مانعی ندارد که شارع بخاطر مصلحت در نود درصد در ده درصد مصلحت را تفویت کرده و یا ما را در مفسده بیندازد.

جواب سوم محقق خراسانی این است که الحکم الواقعی فعلی معلق و الظاهری فعلی منجز.محقق خراسانی دید که آنچه در جواب اول و دوم گفته است با بعضی از اصول عملیه مطابقت ندارد مثلا دید که در اصاله الحلیه و اصاله الطهاره شارع جعل حکم کرده است و این دو اصل از باب طریق به واقع نیستند لذا به سراغ جواب سوم رفته است و می گوید: اگر این اصول مطابق بودند واقع همان واقع منجز است و اگر این اصول مخالف واقع شد واقع خود را عقب کشیده از تنجز خارج می شود زیرا شرط تنجز علم و علم هم به واقع وجود ندارد و واقع هرچند کما کان فعلی است ولی منجز نیست بلکه معلق می باشد در عوض همین حکم ظاهری حکم فعلی منجز می باشد.با این بیان اشکالات فوق رفع می شود زیرا مثلا اجتماع ضدین در کار نیست زیرا یک حکم معلق است و یکی منجز و هکذا در سایر موارد.

بله مانند جواب های قبلی اشکال آخر باقی می ماند که این امر موجب تفویت مصلحت و القاء در مفسده است و آن هم بدلیل نود درصد اصابت به واقع در اماره می توان این تالی فاسد را در ده درصد نادیده گرفت.تم کلام صاحب الکفایه و ان شاء الله کلام خود را در جلسه ی بعد ذکر خواهیم کرد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۲۷ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در امکـان وقوعی در تعبـد به ظن است گفتیم مرحوم محقق خراسـانی دو مسئله را یکجا بیان کرده است. یک بحث در این است که آیـا عمـل به ظن ممکن است یـا نه یعنی آیـا عمـل به ظن مفسـده دارد یا نه. بحث دیگر در مورد جمع بین حکم ظاهری و واقعی است یعنی گاه اماره مخالف واقع است که باید ببینیم که چگونه باید این دو حکم را با هم جمع کنیم.

به نظر ما بهتر بود که این دو مسئله از هم جدا می شد.

محقق خراسانی در این مقام سه جواب بیان کرد:

در جواب اول گفت که اصـلا حکمی به نام حکم ظاهری نداریم و شرع مقدس در مورد امارات فقط جعل حجیت کرده است ولی طبق آن حکمی را جعل نکرده است.

در جواب دوم محقق خراسـانی کمی تنزل کرد و گفت که در مورد امـارات، حجیت جعل شـده است و لازمه ی جعل حجیت این است که حکمی ظاهری جعل شود و از آنجا که این حکم، طریقی است نه حقیقی مشکلی ایجاد نمی کند زیرا اگر مطابق واقع شد همان واقع است و اگر مخالف آن بود معذر است و جای حکم واقعی را پر نمی کند.

در جواب سوم: محقق خراسانی دید که آنچه در جواب اول و دوم گفته است با بعضی از اصول عملیه مطابقت ندارد مثلا دید که در اصاله الحلیه و اصاله الطهاره شارع جعل حکم کرده است و این دو اصل از باب طریق به واقع نیسـتند لذا به سراغ جواب سوم رفته است و می گویـد: اگر حکم ظـاهری بـا واقع مطـابق است فبهـا ولی اگر مخالف واقع است حکم واقع می شود فعلی معلق و حکم ظاهری می شود فعلی و منجز و تضاد از بین می رود زیرا تضاد در جائی است که هر دو حکم یکسان باشند.

ص: ۴۸۲

تا اینجا هر چه بیان شد کلام صاحب کفایه بود و الان به تحلیل آن می پردازیم فنقول:

اما الجواب الاول: یلاحظ علیه: چگونه ایشان می فرماید که شرع مقدس برای اماره جعل حجیت کرده باشد. هیچ آیه و روایتی یـافت نمی شود که در آن آمـده باشـد (قول العـادل حجه) شـارع فقـط سـیره ی عقلائیه را امضا کرده است. زیرا عقلاء به قول عادل و ثقه عمل می کردند و شارع هم آن را ردع نکرده است و با سـکوتش آن را امضا فرموده است. از این رو جعل حجیت چیزی است که فقط بر سر زبان ها است و به شکل مستقیم از ناحیه ی شارع این جعل صورت نگرفته است.

روایـاتی که در این مورد است به پنج طـائفه تقسـیم می شود و تمـام آنهـا مربوط به صـغری است که مثلاـ آیـا یونس بن عبد الرحمان ثقه است یا نه؟ و حتی یک روایت یافت نمی شود که در آن کبری ذکر شـده باشد و حتی توقیع مبارک هم در مورد بیان صغری است آنجا که می فرماید: (و اما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواه اصحابنا فانهم حجتی علیکم.)

امام هم در مورد آیه ی نبأ قائل بود که این آیه می خواهد در سیره ی عقلاء تصرف کند کانه سیره ی عقلاء اعم بود و به قول فاسق هم عمل می کردند و این آیه فاسق را بیرون کرد و حتی اضافه می کرد که آیه در مقام حجیت قول عادل نیست زیرا این امر مسلم است بلکه در مقام حجت نبودن قول فاسق است.

ص: ۴۸۳

بایـد توجه شود که بعضـی به جـای جعـل حجیت از جعل طریقیت سـخن گفته انـد که این هم کلامی است بس نادرست زیرا طریقیت امری است تکوینی و قابل جعل نمی باشد.

امـا الجواب الثـانی: محقق خراسانی در این جواب گفته بود که شارع حجیت را جعل کرده است و جعل حجیت ملازم با جعل حکم ظاهری است که طریقی محض است.

یلاحظ علیه: حکمی به نام طریقی محض وجود ندارد زیرا اگر حکم است که دیگر طریق نیست و اگر طریق باشد دیگر حکم نیست. قول زراره مثلا خبر از واقع می دهد ولی اگر موافق با واقع نباشد به ازاء آن حکمی ظاهری جعل نمی شود.

امـا الجواب الثـالث: که عبـارت بود از اینکه شـارع در اصول عملیه جعـل حکم کرده است و گفته است کل شـیء طاهر و کل شیء حلال و مـا می گوئیم بایـد توجه داشت که فرق است بین اینکه شـارع در این دو مورد در مقـام جعل حکم باشـد و بین اینکه شارع در این دو مورد صـرفا بگوید که ایها المکلف عملت را طبق قاعده ی طهارت و حلیت تطبیق ده. محقق نائینی قائل است که این دو از باب جعل حکم نیست بلکه ما ماموریم عمل مان مطابق این دو قاعده باشد.

اگر مـا کلام محقق نائینی را پـذیرفتیم فبها و الا جواب سوم را اجمالا قبول می کنیم که واقع فعلی غیر منجز است و ظاهر فعلی منجز و البته واضـح است که این در صـورتی است که بگـوئیم دو حـدیث فوق در مقـام جعـل حکم ظـاهری است و الاـ اصـل جواب سوم محقق خراسانی از بین می رود.

الجواب الرابع للشیخ الانصاری: شیخ این مطلب را در چاپ رحمه الله از صفحه ی ۲۶ تا ۳۰ بیان کرده است. شیخ در مقام بیان شبهه ی ابن قبه و امکان تعبد به ظن و جمع بین حکم ظاهری و واقعی را حل کند.

برای بیان جواب شیخ دو مقدمه را ذکر می کنیم:

المقدمه الاولی: ما هو المراد من الحکم الواقعی

المقدمه الثانیه: ما هو المراد من حجیه الاماره

اما المقدمه الاولی: شیخ می گوید حکم واقعی آن حکمی است که انبیاء و ائمه ی اهل بیت برای بیان آن آمده اند. حکم واقعی چیزی است که اگر عالم به آن دست یابد ولی به آن عمل نکند معذور نیست. اگر جاهل مقصر که در تحصیل آن کوتاهی کرده است معذور نمی باشد ولی جاهل قاصر معذور است.

اما المقدمه الثانیه: شارع مقدس دیده است که اگر مردم به تحصیل حکم واقعی مکلف باشند دچار حرج می شوند زیرا گاه امام در شهری است و مکلف در جائی بسیار دورتر از او و تکلیف مردم به تحصیل حکم واقعی موجب انزجار مردم از دین می شد. از این رو شارع مقدس برای تسهیل کردن این مسئله قول ثقه را حجت کرده است زیرا در بیش از نود در صد مطابق واقع است حال اگر قول ثقه مطابق واقع شد که همان واقع است و اگر مخالف واقع شد (که حکمی ظاهری می باشد) مکلف در عمل به همین حکم و عمل نکردن به حکم واقعی معذور است.

نکته ی مهم دیگر این است که در عمل به اماره مصلحتی است که جبران گر مفسده ی واقعیه است. مثلا ـ حکم واقعی این است که العصیر العنبی اذا غلی یحرم. ولی زراره گفت: که العصیر العنبی اذا غلی لیس بحرام. در اینجا شیخ قائل است که در مفاد اماره مصلحت سلوکیه وجود دارد یعنی مصلحت این است که عمل کردن به این اماره موجب می شود که تحصیل حکم برای مکلف آسان شود.

ص: ۴۸۵

با بیان شیخ انصاری تمام اشکالات موجود برطرف شده ست زیرا اشکالات قبلی یکی این بود که با تعبد به اماره واقع تفویت می شود شیخ با این جواب این مشکل را حل کرده است که مصلحت سلوکیه که سبب می شود تحصیل حکم سخت نباشد و مسلمانان از دین بیزار نشوند موجب می شود که مفسده ی ترک واقع جبران شود.

و اما محذور خطابی که عبارت بود از اینکه اگر شیء در واقع واجب باشد و خبر واحد بگوید حرام است لازم می آید که این دو با هم سازگار نباشند. شیخ جواب می دهد که این محذور حل می شود زیرا حرمت روی حکم واقعی رفته است و حلیت روی حکم ظاهری

و هکذا محذور مبادی و محذور ملاکی و هکذا در لزوم اجتماع ضدین و اجتماع مصلحت و مفسده که همه با تفکیک بین حکم واقعی و ظاهری حل می شود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد کلام شیخ را بررسی می کنیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۲ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

گفتیم که محقق خراسانی دو مسئله را در هم ادغام کرده است:

مسئله ی اول این است که آیا عمل به ظن عقلا ممکن است یا نه؟ ابن قبه می گوید ممکن نیست و ما قائل هستیم که ممکن است.

مسئله ی دوم این است که اگر دو حکم داشته باشیم یکی واقعی و یکی ظاهری و حکم واقعی با ظاهری مخالف باشد آن دو چگونه با هم جمع می شوند.

این دو مسئله در کفایه در هم ادغام شده و کمی عبارت آن پیچیده شده است.

ص: ۴۸۶

ابتدا کلام صاحب کفایه را نقل می کنیم.

محقق خراسانی در این مسئله پنج جواب داده است. (بیشتر این جواب ها ناظر به اشکال دوم است که همانطور که گفتیم در کفایه با اشکال اول یکجا نقل شده است)

جواب اول این است که اصلا در عالم وجود، حکم ظاهری وجود ندارد و آنچه درباره ی امارات و اصول داریم همه از باب جعل حجیت است. شرع مقدس اماره و اصول عملیه را حجت کرده است بدون اینکه جعل حجیت مستلزم جعل مؤدی و جعل حکم ظاهری باشد

توضیح ذلک: شارع جعل حجت کرده است و گفته است که امارات و اصول حجت می باشند حال اگر آنها مطابق واقع باشند همـان واقع برای مـا حجت است و اگر موافق واقع نباشـند حکمی از طرف شـارع مجعول نیست و به عبـارت دیگر: شارع جعل حجیت کرده است ولی جعل مؤدی نکرده است.

از این رو تمام اشـکالات مرتفع است زیرا اشکال این بود که اگر حکم ظاهری با واقعی یکی باشد یلزم اجتماع مثلین و اگر دو تا است یلزم اجتماع الضدین و اجتماع الحب و الکراهه و اجتماع المصـلحه و المفسده. با جواب محقق خراسانی ما اصـلا حکم ظاهری نداریم این اشکالات بر آن مترتب شود

الجواب الثـانی: جعـل حجیت مسـتلزم جعـل حکم است ولی نه حکم حقیقی بلکه حکم طریقی و گفتیم که حکم طریقی فقط طریق به واقع است و خودش فی نفسه هیـچ کاره می باشـد اگر واقع باشـد همان واقع حجت است و اگر واقع نباشـد معلوم می شـود طریقی در کـار نبـوده است. بـا این بیـان هم اشـکالات مزبور رفع می شود زیرا دو حکم، یکی حکم نفسـی است و یکی طریقی از این رو نه مثلین هسـتند و نه ضدین و نه اراده با کراهت جمع می شود زیرا مثلا ممکن است اراده نسبت به واقع باشد و کراهت به طریق باشد و هکذا

الجواب الثالث: محقق خراسانی در این مقام کمی تنزل می کند و می گوید نمی توان گفت که شارع مقدس حکمی نفسی و طریقی دراد زیرا در بعضی موارد شارع مقدس واقعا حکمی را جعل کرده است مثلاـ در (کل شیء طاهر) و یا (کل شیء حلال) حلیت و طهارت جعل شده است و هر دو حکم نفسی هستند و دارای جعل مؤدی می باشند.

محقق خراسانی در بیان این جواب عبارت دشواری دارد و می گوید: (و ان کان الاذن فیه لاجل مصلحه فیه (اذن) لا لاجل عدم مصلحه و مفسده ملزمه فی الماذون فیه (در متعلق).

توضیح ذلک: اباحه بر دو قسم است یکی اباحه ظاهریه و دیگر اباحه ی واقعیه

اباحه ی ظاهریه آن است که مصلحت در جعل خود اباحه است و شارع به واقع کاری ندارد

اباحه واقعیه آن است که چون متعلق نه مصلحت دارد و نه مفسده، شارع اباحه را جعل کرده است.

محقق خراسانی می فرماید که فرق ندارد که اباحه ی جعل شده از باب اباحه ی ظاهریه باشد و یا واقعیه

محقق خراسانی در اینجا جواب سوم را ارائه می کند که واقع فعلی و غیر منجز است و ظاهر فعلی و منجز و به بیان دیگر هم ظاهر و هم واقع فعلی هستند و تفاوت آنها فقط در تنجیز و عدم آن است.

با این بیان اشکالات مزبور رفع می شود زیرا حکم واقعی غیر منجز با ظاهری فعلی منجز در یک مقام نیستند تا صحبت از اجتماع مثلین و ضدین و امثال آن باشد.

ص: ۴۸۸

الجواب الرابع: این جواب از شیخ انصاری در فرائد است ولی این جواب، مختار خود شیخ نیست و محقق خراسانی بدون اینکه این جواب را مطرح کند فقط با عبارت (و فیه) اشکالی را به آن مطرح می کند.

شیخ می گوید: الثانی ان یکون الحکم الفعلی تابعا للاماره لکن الحکم الواقعی فعلی فی حق غیر الظان بخلافه و شانی فی حق الظان بخلافه.

توضیح ذلک: قائل شویم که حکم واقعی در مورد کسانی که اماره بر خلاف واقع شده حکمی شانی است مثلا حکم واقعی این است که عصیر عنبی اذا غلی یحرم ولی اماره می گوید حلال است. در اینجا حکم و اقعی در مورد فردی که اماره بر خلاف آن را دیده است شأنی است ولی در حق عالم فعلی می باشد. از این رو واقع شانی می شود و حکم ظاهری فعلی.

با این بیان اجتماع مثلین و سایر اشکالات حل می شود.

توضیح بیشتر: در مورد تصویب سه قول است:

تصویب اشعری: حکم الله مشترک وجود ندارد و احکام خداوند تابع قیام اماره است و اذا قامت الاماره علی حکم یکون حکما واقعیا. این قول باطل است زیرا لازمه ی آن دور است و بیان آن در اول معالم آمده است.

تصویب معتزلی: خداوند احکام واقعیه مشترکه دارد غایه ما فی الباب اگر اماره بر خلاف واقع شود واقع به مؤدای اماره تبدیل می شود. و شیخ طبق این قول جواب چهارم را مطرح می کند.

تصویب امامی: هم احکام الله مشترک داریم و هم قیام اماره در واقع اثر نمی گذارد و فقط مصلحت عمل به اماره در سلوک است یعنی در عمل به اماره مصلحتی وجود دارد که اگر اماره مخالف واقع شد آنچه از مصلحت واقع فوت شده است جبران شود.

ص: ۴۸۹

محقق خراسانی به جواب چهارم شیخ دو جواب مطرح می کند:

جواب اول: اگر احکام واقعیه شانی است و اماره هم مطابق واقع در آید واقع از شانیت بیرون نمی آید زیرا اماره به حکم شانی تعلق یافته است و به بیان دیگر واقع اگر خودش فی نفسه روح نداشته باشد با قیام اماره روح در او دمیده نمی شود. (و ما اضافه می کنیم که حتی اگر علم به واقع داشته باشیم باز واقع از حالت شانی خارج نمی شود زیرا علم ما هم به واقع شانی تعلق گرفته است)

جواب دوم: محقق خراسانی این جواب را با عبارت (و اخری) بیان می کند و حاصل آن این است که چگونه می گوئید که احکام واقعیه شانی است و حال آنکه ما یقین داریم در جائی که اماره و اصول هست مواردی هم وجود دارد که احکام فعلی باشد و لا ـ اقل احتمال می دهیم که در جاهائی که اماره و اصول وجود دارد لا اقل چند حکم فعلی هم وجود داشته باشد و همانطور که علم به متنافیین محال است احتمال متنافیین هم محال است. از این رو نمی شود قائل شد که اماره مثلا حکم به حلیت فعلی بکند ولی ما احتمال دهیم که حکم واقع حرام فعلی باشد.

ما به محقق خراسانی می گوئیم که این اشکالات شما بر شیخ متوجه نیست زیرا این جواب شیخ بر مبنای معتزله است نه مبنای خودش که تصویب سلوکی است.

الجواب الخامس: محشین کفایه این جواب را به سید محمد فشارکی منسوب دانسته اند و حال آنکه این جواب از شیخ انصاری است که در باب تعادل و ترجیح آن را مطرح کرده است و آن این است است که قبول می کنیم که خداوند احکامی واقعیه و فعلیه دارد و همچنین احکامی دارد ظاهریه ولی با این وجود بین آنها تنافی نیست زیرا می گوئیم که حکم واقعی روی موضوع بما هو هو رفته است یعنی العصیر العنبی بما هو هو حرام. حال اگر حکم و اقعی را ندانستیم و به حکم واقعی جاهل بودیم در این مقام طبق مفاد اماره عصیر عنبی حلال می شود از این رو حکم ظاهری دو درجه از حکم واقعی مؤخر است زیرا اولا باید حکم واقعی باشد و ثانیا به آن حکم واقعی جهل داشته باشیم.

محقق خراسانی در جواب می گوید: (این اشکال در باب ترتب هم از ایشان مطرح شده است و آن اینکه) حکم ظاهری در رتبه ی حکم واقعی نیست ولی حکم واقعی در رتبه ی حکم ظاهری هست.

در بحث ترتب هم گفتیم که اول انقذ النبی گریبان ما را می گیرد و اگر عصیان کردیم انقذ العالم سراغ ما می آید. محقق خراسانی در آنجا هم این اشکال را مطرح کرد که امر به مهم در رتبه ی امر به اهم نیست ولی امر به اهم در رتبه ی اکر به مهم است زیرا حکم واقعی اطلاق دارد و حتی صورت شک و جهل به واقع را هم شامل می شود. بنابراین در صورت جهل از آن رو که حکم واقعی اطلاق دارد عصیر عنبی حرام است ولی از آن رو که حکم ظاهری روی جهل رفته است عصیر عنبی حلال است. از این رو تمام اشکال قبلی از قبیل اجتماع مثلین و ... دوباره بر می گردند.

الی هنا تم ما فی الکفایه و ان شاء الله در جلسه ی بعد جواب خود را بیان می کنیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۳ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

گفتیم که محقق خراسانی ۵ جواب برای مشکلاتی که در تنافی بین حکم ظاهری و حکم واقعی بودی ذکر کرده است و اینک به جوابی که مختار ماست می پردازیم. بخشی از این جواب از بیانات حضرت امام گرفته شده است و مقداری از آن مقتبس از بیانات محقق خراسانی در کفایه است.

قبل از بیان این جواب باید دو نکته را متذکر شویم:

ص: ۴۹۱

۱- هر نوع جمع بین حکم ظاهری و واقعی نباید به تصویب منتهی شود و آن این است که نباید اشتراک حکم واقعی بین عالم و جاهل را منکر شویم و الا اگر بخواهیم به گونه ای جمع کنیم که منتهی به تصویب اشعری و یا معتزلی شود (که بیان آن در جلسه ی قبل گذشت) این جمع مفید فایده نیست.

۲- در تمام جواب ها باید دقت داشت که در حکم ظاهری، بحث حول سه مورد است که عبارت اند از: اماره، اصول محرزه (مانند استصحاب) و اصول غیر محرزه (قاعده ی طهارت و حلیت) است ما در مورد اماره و اصول محرزه قائل به جعل مؤدی نیستیم شرع فقط فرموده است به این دو مورد عمل کنید اگر مطابق واقع شد فبها و الا این دو مورد فقط معذر هستند. بله در مورد اصول غیر محرزه مانند (کل شیء طاهر حتی تعلم انه نجس) و یا (کل شیء حلال حتی تعلم انه انه حرام) قائل به جعل مؤدی هستیم.

اذا علمت هذا فاعلم ان فی المقام اشکالات اربعه

۱- تفویت المصلحه و الالقاء فی المفسده (اگر عصیر عنبی در واقع حرام باشد ولی روایت بگوید حلال است در این صورت

حکم ظاهری موجب القاء من در مفسده شده است و یا اگر نماز جمعه در واقع واجب باشد ولی اماره بر وجوب نماز ظهر اقامه شود این امر موجب تفویت مصلحت شده است.)

جواب این اشکال این است که در مقابل مکلف سه راه وجود دارد: عمل به علم، عمل به احتیاط و عمل به اماره و اصول. اگر به دو تای اول عمل کند مشکل است زیرا اول تحصیل علم در تمام مسائل مشکل است زیرا امام گاه غائب است و گاه حاضر و در مواردی که حاضر است باز به محضر او رفتن و مسئله را از او جویا شدن مشکل می باشد. هکذا عمل به احتیاط هم بسیار دشوار بوده موجب انزجار مردم از دین می شود از این رو راه منحصر به عمل به امارات و اصول است. عمل به دو مورد اول موجب مفسده ی بسیار می شود ولی عمل به مورد اخیر موجب مفسده ی اندک می شود از این رو چاره ای جز این نیست که به امارات و اصول عمل کنیم هرچند موجب تفویت مصلحت و یا القاء در مفسده باشد.

با این بیان دیگر سراغ مصلحت سلوکیه و امثال آن نرفتیم و با بیانی راحت مسئله را واضح کردیم هرچند مصلحت سلوکیه هم کلام صحیحی است.

۲- المحذور الخطابی (مثلا اگر عصیر عنبی در واقع حرام است ولی حکم ظاهری بر حلیت آن قائم شود در اینجا ضدین در شیء واحد جمع می شود این همان محذور خطابی است یعنی خطاب موجب محذور است به این معنا که شارع با یک لسان بگوید یحرم و با لسان دیگر بگوید یحل)

جواب این محذور این است که

اولا: (این جواب از حضرت امام است) تضاد از صفات امور حقیقیه و تکوینه است زیرا در تعریف تضاد می گویند: امران وجودیان (سیاهی و سفیدی) یعاقبان علی شیء واحد بینهما غایه الخلاف. اما بعث و زجر و وجوب و حرمت از امور انشائیه و اعتباریه می باشد و در این امور تضاد معنا ندارد. امر اعتباری به این معنا است که در ابتدا قبل از وضع الفاظ برای زجر، فرد با دستش کسی را نگه می داشت و یا برای بعث، فردی با دستش فرد دیگر را هل می داد. بعد به جای این دو عمل تکوینی دو لفظ اعتباری به نام اذهب و لا تذهب جعل شد. واضح است که در مورد امور انشائیه تضادی وجود ندارد. و اگر فردی صد بار به یکی هم بگوید اذهب و هم بگوید لا تذهب تضادی ایجاد نمی شود.

ثانیا: (این جواب از ماست) تضاد در جائی است که پای دو چیز در میان باشد مانند حکم واقعی و حکم ظاهری و گفتیم که در امارات و اصول محرزه جعل مؤدی وجود ندارد به این معنا که اگر زراره بگوید: یحرم، شارع همراه آن حکم به حرمت نمی کند. فقط یک حکم وجود دارد و آن همان حکم واقعی است و اگر اماره بر خلاف آن باشد شارع مطابق مفاد اماره جکمی جعل نمی کند. از این رو دیگر دو چیز وجود ندارد تا تضاد در آن لحاظ شود. (این کلام برگرفته از همان جواب اول محقق خراسانی است که گفت مستلزم جعل حجیت است ولی مستلزم جعل حکم نیست)

ص: ۴۹۳

بله در مورد اصول غیر محرزه مانند قاعده ی طهارت و حلیت دو حکم وجود دارد. ولی حل آن باز راحت است زیرا در این موارد می گوئیم که هر چند دو حکم وجود دارد ولی حکم فعلیِ منجز همان حکم ظاهری است اما واقع در این هنگام هرچند فعلی است ولی منجز نیست.

۳- المحذور المبدئی (مثلا اگر عصیر عنبی در واقع حرام باشد مولی در مورد آن کراهت دارد و حال که اماره بر حلیت آن واقع شده است بیانگر این است که این امر نزد مولی محبوب است و آن را اراده کرده است. به این امر محذور مبدئی می گویند زیرا جعل احکام مستلزم مبادی است و مبادی آن همان حب و بغض است.)

جواب آن این است که اما در مورد امارات و اصول محرزه دو حکم وجود ندارد که این بحث در آن مطرح شود بلکه در آن دو، فقط یک حکم است به نام حکم واقعی و اماره و اصول اگر مطابق آن شد فبها و الا فقط معذر است.

بله در اصل غیر محرز دو حکم وجود دارد (کما مر) در اینجا می گوئیم که شارع مقدس ناچار است که یکی از این دو حکم را انتخاب کند و آن همان حکمی است که مطابق اصل غیر محرز است و این امر به دلیل تسهیل بر مکلف می باشد یعنی اگر شارع بگوید که باید همیشه واقع را اخذ کنم یا باید سراغ علم رود و یا مسیر احتیاط را دنبال کند امر بر مکلفین بسیار دشوار می شود از این رو شارع برای مکلف تخفیف قائل شده و عمل به مفاد اصل غیر محرز را کافی دانسته است. واقع هرچند کما کان باقی است ولی فعلی نیست.

ص: ۴۹۴

۴- المحذور الملاکی (مثلا عصیر عنبی در واقع حرام است از این رو مفسده دارد و اماره که می گوید حلال است یعنی این امر ذو مصلحت است از این رو مصلحت و مفسده در مورد عصیری عنبی که در دست من می باشد جمع شده است.)

جواب آن این است که اولاً در امارات و اصول محرزه دو حکم وجود ندارد که یکی ذو مصلحت و یکی ذو مفسده باشد. اگر مشکلی باشد در اصول غیر محرزه است که جوابش این است که هرچند احکام شارع تابع مفاسد و مصالح است ولی تمام این مصالح و مفاسد فقط در متعلق وجود ندارد یعنی در همین شیره ی انگور مصالح و مفاسد با هم در جنگ باشند. مصلحت و مفسده گاه در متعلق است و گاه در خارج از متعلق مثلا در خمر و میسر، مصلحت و مفسده در خود متعلق است ولی در حرمت الکل و یا حرمت کافر، نجاست در خارج متعلق است به این معنا که علت نجاست این است که از آن ها دوری کنیم تا از آفات آنها به دور باشیم.

در ما نحن فیه هم علت حرمت و وجود مفسده در عصیر و یا حلیت و وجود مصلحت در آن در خارج از متعلق است زیرا اگر شارع مردم را به علم و یا احتیاط دستور می داد عمل به آن برای مردم مشکل بود و شارع برای تسهیل مردم به حکم ظاهری دستور داد از این رو مفسده در خود متعلق است ولی مصلحت در خارج از آن وجود دارد و آن مسئله تسهیل بر مردم است بنابراین این محذور هم از بین می رود زیرا مصلحت و مفسده در یک موضوع واحد جمع نشده است.

تم الکلام فی امکان العمل بالظن و ان شاء الله فردا در وقوع عمل به ظن صحبت خواهیم کرد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۴ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

گفته بودیم که در دو مقام باید بحث کنیم اول اینکه آیا عمل به ظن امکان عقلی دارد یا نه این بحث را تمام کردیم و گفتیم محقق خراسانی در این مقام دو مسئله را یکجا بحث کرده است یکی همین مسئله و دیگری امکان جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی

مسئله دیگر این است که وقتی امکان وقوع ظن ثابت شد آیا واقع هم شده است یا نه؟ (ممکن است چیزی امکان داشته باشد ولی واقع نشده باشد مانند سیمرغ)

فاعلم: در این مقام علماء بر دو گروه اند:

گروه قلیلی می گویند که اصل عمل به ظن جواز است الا ما خرج بالدلیل بنابراین به هر ظنی می توان عمل کرد مگر اینکه شرع مقدس جلوی آن را گرفته باشد.

قول دوم قول محققینی است که از زمان شیخ انصاری به بعد می باشند و قائلند که اصل در ظن عدم جواز و حرمت است الا اینکه جواز آن از ناحیه ی شرع صادر شود.

نکته: شیخ و محقق خراسانی ابتدا این بحث را مطرح می کنند که ما هو مقتضی الاصل. حال باید دید که مراد از کلمه ی اصل چیست آیا مراد اصل عملی مانند برائت، اشتغال، تخییر و استصحاب است یا مراد از اصل مقتضای ادله ی اجتهادیه و قواعد کلیه است که در قرآن، سنت، عقل و اجماع می باشد یعنی از آنها برداشت می شود که باید به ظن عمل کرد الا ما خرج و یا عدم عمل به ظن الا ما خرج.

ص: ۴۹۶

واضح است که مراد از اصل همان قواعده کلیه ی مستنبطه از ادله ی اجتهادیه است.

شیخ می گوید: اگر کسی در حجیت ظن شک کند، یقین به عدم حجیت پیدا می کند.

توضیح ذلک: شیخ می فرماید که حجیت دو اثر دارد:

التزام قلبی که این حکم خداست.

استناد عملی که هنگام عمل به این ظن استناد کنیم و حکم را از ناحیه ی خداوند بدانیم و طبق آن عمل کنیم.

مثلاـ نمی دانم دعـا عنـد رؤیه هلال واجب است یا نه حال ظنی بر وجوب قائم شـده است در اینجا فرد هم التزام قلبی پیـدا می کند که این حکم از جانب خداست و هم در مقام عمل، طبق مفاد این ظن می گوید: اللهم اجعل هذا الشهر مبارکا لنا.

اگر یقین به حجیت حکم مزبور داشته باشیم هر دو امر حاصل است ولی اگر شک داشته باشیم که آیا این عمل حجت است یا نه؟ و بخواهیم هم التزام قلبی پیـدا کنیم و هم اسـتناد عملی این امر بدعت شده و حرام می باشد و مصداق این آیه می شود که (قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُون) (یـونس / ۵۹) و هکـذا در سـنت آمـده است که (القضـاه اربع) و از جمله آنها (رجل قضـی بالحق و هو لا یعلم و هو فی النار) حکم اجماع هم روشن است و عقل هم می گویـد که نباید چیزی را که نمی دانیم به مولای حکیم استناد دهیم. از این رو یقین پیدا می کنیم که این عمل از ناحیه ی شرع نیامده است.

محقق خراسانی به کلام شیخ اشکال کرده می فرماید: بین حجیت و بین التزام قلبی و استنتاد عملی عموم و خصوص مطلق است. به این بیان که حجیت عام است و آن دو خاص می باشند و از این رو مواردی می توان یافت که حجت باشد ولی آن دو مورد نباشد. مثلا در ظن انسدادی اگر قائل باشیم که حجت است کشفا یعنی کشف کنیم که خداوند متعال ظن انسدادی را حجت کرده است در این هنگام آن دو مورد هم با آن همراه است ولی اگر ظن انسدادی از باب حکومت حجت باشد دیگر آن دو با حجیت همراه نیست.

توضیح ذلک: اگر بگوئیم که عمل به احتیاط حرام و باطل است واضح است که عقل کشف می کند خداوند ظن انسدادی را حجت کرده است زیرا اگر درب احتیاط بسته شود حتما باید راه دیگری پیش پای مکلف باز باشد چرا که در غیر این صورت تکلیف به محال لازم می آید زیرا من یقینا مکلف هستم. حال در صورت بسته بودن راه احتیاط اگر راه ظن هم بسته باشد به چه چیز مکلف باشم.

بله اگر بگوئیم عمل به احتیاط واجب نیست (و می توان به احتیاط عمل کرد) در این صورت دو راه برای ما وجود دارد یکی این است که به احتیاط عمل کنیم و راه دوم این است که به ظن عمل نمائیم در این صورت عقل می گوید که راه اول عسر و حرج دارد زیرا هم باید به مشکوکات و موهومات عمل کنی و هم به مظنونات و کمتر کسی از عهده ی آن بر می آید از این رو در احتیاط قائل به تبعیض شده می گوئیم موهومات و مشکوکات را کنار گذاشته و فقط به مظنونات عمل می کنیم. در اینجاست که می گوئیم عمل به ظن از باب حکومت عقل بوده و حجت می باشد ولی نمی توان نسبت به آن التزام قلبی نشان داد و آن را حکم خداوند دانست و عمل را به ظن مستند نمود..

یلاحظ علیه: کلام شیخ انصاری در حجج شرعیه است نه در حجج عقلیه و محقق خراسانی این اشکال را بنابر حجت عقلیه مطرح می کند.

آقا ضیاء عراقی هم اشکال دیگری به شیخ مطرح کرده گفته است: چگونه می توان گفت که حجیت مساوی با آن دو امر است و حال آنکه در بعضی موارد حجت است ولی آن دو امر وجود ندارد و آن اینکه واضح است که قبل از فحص نمی توان به عام و یا مطلق عمل کرد و همین که شک در تخصیص و تقیید داریم این شک برای ما حجت می باشد و اجازه نمی دهد که به عام و خاص عمل کنم در این فرض حجت وجود دارد ولی در عین حال التزام و استناد در آن نیست.

یلاحظ علیه: شک در آنجا حجت نیست بلکه در آن مورد حجت همان علم اجمالی است زیرا علم اجمالی داریم که ما من عام الا و قد خص و ما من مطلق الا و قد قیِّد.

با این بیان کلام شیخ بسیار متین و مورد قبول است.

تم الکلام حول بیان الشیخ الانصاری:

البیان الثانی: محقق خراسانی می گوید حجیت این دو اثر را ندارد (کما اینکه از اشکال آن به شیخ دیدیم که حجیت ظن بنا بر حکومت آن دو اثر را نداشت) ایشان قائل است که حجیت چهار اثر دارد:

ان اصاب نجز (اگر قول زراره مطابق واقع شد منجز می باشد.)

ان اخطأ عذّر (اگر قول زراره مخالف واقع شد ما در پیشگاه خداوند معذور هستیم.)

ص: ۴۹۹

اگر طبق آن عمل کنیم موجب انقیاد می باشد هرچند ظن بر خلاف واقع باشد.

اگر خلاف آن عمل کنیم موجب تجری می باشد هرچند ظن بر خلاف واقع باشد. (بنا بر قول به اینکه تجری عقاب دارد)

بعد مدعی می شود که این چهار مورد در جائی است که فرد عالم به حجیت باشد ولی بحث ما در جائی است که شک داریم آیا شک حجت است یا نه و با شک در حجیت این چهار مورد دیگر وجود ندارد از این رو شک در حجیت موجب عدم حجیت می باشد.

تکمیل: الآثار علی اقسام ثلاثه:

بعضی چیزها اثر واقع بما هو واقع است مانند نجاست که از آن خمر واقعی و بول واقعی است چه به آن علم داشته باشیم و یا نه

بعضی چیزها هم اثر علم است و هم اثر واقع مانند طهارت

بعضی چیزها فقط اثر علم است یعنی اگر عالم به چیزی باشی آن اثر بار می شود و الا نه مانند آثار اربعه ی موجود در حجیت زیرا اگر بدانیم فلان امر حجیت است در آن صورت مخالفتش تجری می شود.

فتحصل که محقق خراسانی هم مانند شیخ قائل است که اصل در ظن عدم حجیت است. همچنین محقق خراسانی هم مانند شیخ به کتاب و سنت و امثال آن تمسک کرده است.

فتبین ان الاصل هو حرمه العمل بالظن الا ما خرج بالدلیل.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۹ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۰۹

ص: ۵۰۰

.Your browser does not support the audio tag

گفتیم که اصل در ظنون عدم حجیت است و فقط می توانیم به ظن هائی عمل کنیم که دلیل خاصی در مورد جواز عمل برای آنها وجود داشته باشد (مانند عمل به ظواهر کلام متکلم)

گفتیم شیخ در بیان این اصل گفته است که شک در حجیتِ یک چیز، با یقین به عدم حجیت آن همراه است و در بیان آن گفت که اگر معنای حجیت این است موجب التزام قلبی و استناد عملی باشد این امر فقط در صورتی حاصل است که فرد، عالم به حجیت باشد ولی اگر شک در حجت کند و با این وجود به خداوند نسبت دهد این می شود بدعت و تشریع. بعد به آیات و روایاتی و ادله ای تمسک می کند.

محقق خراسانی چون معتقد است که استناد مساوی با حجیت نیست و بین حجیت و استناد قائل به عموم و خصوص مطلق می باشد و می گوید هر جا که استناد است حجت هم هست ولی بعضی موارد حجت وجود دارد ولی استناد نه زیرا ممکن است بعضی چیزها حجت باشد ولی نتوان آن را به خداوند نسبت داد (بر خلاف شیخ انصاری که استناد را با حجیت یکسان می داند) مانند حجیت ظن انسدادی از باب حکومت از این رو بیان را در عدم حجیت ظن عوض می کند (هرچند در مدعا با شیخ یک نظر دارد)

محقق خراسانی می گوید حجیت چهار اثر دارد: نجز اذا اصاب، عذر اذا اخطا، موافقت با آن انقیاد است و مخالفت با آن تجری است و این چهار اثر در جائی است که فرد به حجیت علم داشته باشد. اگر فرد عالم به حجیت نباشد و در حجیت شک داشته باشد این شک بدوی می شود و در آن به جای جاری شدن آن چهار اثر، عقاب بلا بیان جاری است و به بیان دیگر آن چهار اثر از آن حجت معلومه است نه حجت واقعی.

ص: ۵۰۱

خرج عن هذا الاصل عده ظنون:

حجیه الظواهر

قول اللغوی

الشهره (الفتوائیه و العملیه)

الاجماع المنقول بخبر الواحد

خبر الثقه و العادل

باید تک تک این موارد را بحث کنیم.

اما الکلام فی حجیه الظواهر:

برای تشریح این مسئله مقدمه ای نقل می کنیم:

اگر کسی بخواهد به ظاهر کلام کسی عمل کند باید چهار مرحله را طی کند. مثلا اگر بخواهیم به کلامی که از رسول خدا نقل شده است عمل کنیم باید این چهار مرحله را بگذرانیم.

الاولی: اصل الصدور. باید ثابت شود که رسول خدا این کلام را فرموده باشد و این کلام از معصوم صادر شده باشد.

الثانیه: اصل الظهور. باید مفردات آن را بدانیم هیئت و ماده ی کلمات آن را بشناسیم.

الثالثه: جهه الصدور یعنی این کلام که از رسول خدا و معصوم صادر شده است تحت عنوان تقیه صادر شده یا تمرینا و یا لغوا (در غیر معصوم) و ... یا جدا صادر شده است.

الرابعه: الظهور الجملی

مرحله ی اول به بحث حجیت قول ثقه در خبر واحد مربوط می شود. زیرا اگر این خبری که به ما رسیده است متواتر باشد و یا محفوف به قرینه باشد یقینا حجت است و الا اگر مانند خبر واحد بحث حجیت و عدمش در آن مطرح می شود که اگر حجت باشد اصل صدور خبری که با خبر واحد نقل شده است ثابت می شود و الا نه.

مرحله ی دوم بر عهده ی حجیت قول لغوی و علم صرف و نحو است که آنها صغری ها را بیان می کنند که هیئت ضَرَبَ مثلا معنایش چیست.

ص: ۵۰۲

مرحله ی سوم بر عهده ی اصل عقلائی است که عقلای عالم اگر از کسی کلامی را بشنوند بر این حمل می کنند که او دارد جدی سخن می گوید نه آنکه نه هازلا و لاغیا و امثال آن باشد

این سه مرحله را در جای خودش بحث کرده ایم.

و اما مرحله ی چهارم بحث امروز ماست که آیا ظواهر کلام یک نفر بر سامع حجت است یا نه؟

مرحله ی چهارم در چهار مطلب بحث می شود

آیا عمل به ظواهر عمل به ظن است یا عمل به قطع؟ (تمام علماء قائل هستند که عمل به ظواهر عمل به ظن است ولی به نظر ما عمل به قطع می باشد که بیانش را عن قریب بیان می کنیم.)

آیا عمل به ظن مقید به ظن شخصی است یا ظن نوعی هم کافی است.

اگر عمل به ظنون عمل به ظواهر باشد آیا حجیت ظواهر منوط به این است که ظاهر مفید ظن شخصی باشد یا نه یعنی بتوانیم به ظواهر عمل کنیم هرچند نسبت به مخاطب مفید ظن شخصی نباشد.

بحث آخر این است که آیا ظواهر برای همه حجیت است یا فقط لمن قصد افهامه حجت می باشد کما قاله المیرزا فی القوانین. یعنی اگر نامه ای برای من نوشته شده باشد برای همه حجت است یا فقط برای من حجت است. (این بحث مربوط به ظواهر نیست بلکه مربوط به قسمی از ظواهر است که همان ظهور قرآن می باشد یعنی آیا ظاهر قرآن در همه ی موارد حجیت است یا در صورتی حجیت است که امام معصوم آن را تفسیر کند)

المقام الاول: هل العمل بالظاهر عمل بالظن او عمل بالقطع.

همه ی علماء گفته اند که این از باب عمل به ظن است ولی به نظر ما این از باب عمل به قطع است.

به عنوان مقدمه می گوئیم که ما الفرق بین النص و الظاهر.

فرق نص بـا ظـاهر این است که نص قابـل تاویل نیست و نمی توان آن را به گونه ی دیگر معنا کرد مثلا خداونـد در قرآن می فرماید: (یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین) (نساء / ۱۱) این کلام که ارث زن نصف مرد است آنچنان واضح و صریح است که اگر متکلم خلاف آن را اراده کند می گویند که دچار تناقض شده است.

اما ظاهر چیزی است که اگر متکلم خلاف آن را اراده کنـد نمی گوینـد که تناقض گفته است بلکه می گویند خلاف ظاهر را اراده کرده است مثلا اگر کسی بگوید اکرم العلماء و بعد بگوید مرادش فقط علماء عدول بوده است عقلاء می گویند که فقط خلاف ظاهر را اراده کرده است.

نکته ی دوم این است که متکلم گاه اراده ی استعمالیه دارد و گاه اراده ی جدیه

توضـیح ذلـک متکلم گـاه کلمه را می گویـد و معنا را اراده می کنـد ولی ممکن است که این معنا مراد جـدی او نباشـد مانند اینکه گاه مطلق را می گویـد و مطلق را هم اراده می کنـد ولی ممکن است مطلق مراد جـدی او نباشـد و هکذا در مورد عام و گاه ما هو المستعمل مراد جدی او است مانند جائی که عامی را استعمال کند و آن را تخصیص هم نزند.

ص: ۵۰۴

از آنجا که ما قائل هستیم که ملاک حقیت و مجاز اراده ی استعمالی است و عام هم بعد از تخصیص چه مخصص متصل باشد و چه منفصل هر دو به اراده ی جدیه می خورد نه استعمالیه و ملاک حقیقت و مجاز هم اراده ی استعمالیه است از این رو آنچه بر عهده ی ظواهر است این است که اراده ی استعمالیه را در ذهن مخاطب ایجاد کند. ممکن است این سؤال مطرح شود که ممکن است کلامی که متکلم می گوید از باب شوخی و یا تقیه و یا تمرین و امثال آن باشد در جواب می گوئیم که این مسائل بر عهده ی ظواهر نیست و آن را اصول دیگر متکفل می شوند. ظواهر فقط مراد استعمالیه را در ذهن مخاطب ایجاد می کند و رسالتش تمام می شود.

ان شاء الله شرح بیشتر این مطلب را در جلسه ی آتیه بیان خواهیم کرد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۰ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در حجیت ظواهر است و گفتیم اگر بخواهیم با کلام کسی استدلال کنیم باید چهار مرحله را احراز کنیم:

مرحله ی اول اصل الصدور است یعنی باید ثابت شود که متکلم این کلام را گفته است. (این بحث را حجیت قول ثقه بر عهده گرفته است)

مرحله ی دوم اصل الظهور است که بحثی است صغروی یعنی ثابت شود که این کلام ظاهر در همین است یعنی امر ظهور در وجوب دارد. (این بحث در علم لغت، ادبیات و حتی در علم اصول مطرح شده است)

ص: ۵۰۵

مرحله ی سوم جهه الصدور است یعنی ثابت شود که آن فرد از روی تقیه و یا شوخی آن حرف را نزده است بلکه در مقام بیان واقع بوده است (این اصل عقلائی است و عقلاء عالم می گویند که وقتی متکلم حرف می زند در مقام بیان مراد جدی خودش است.)

مرحله ی چهارم: حجیه الظهور است که بحثی است کبروی یعنی ثابت شود که الظهور حجه للمتکلم علی المخاطب و للمخاطب علی المتکلم. (همه ی فقها و اصولیون اتفاق دارند که ظهور حجت است)

غایه ما فی الباب در مرحله ی چهارم بحث در این است که آیا این ظهور ظنی است که حجت است و از اصل کلی عدم حجیت ظنون استثناء شده است که گفتیم به عقیده ی ما ظهور جنبه ی ظنی ندارد بلکه جنبه ی قطعی دارد و حجیت آن از باب استثناء از عدم جواز عمل به ظنون نیست.

همگان اتفاق دارند که ظواهر حجت است. سخن کسی که سخن می گوید همه از باب ظواهر حجت است و اگر ظواهر حجت نباشد زندگی مختل می شود ولی بحث در آن است که ما قائلیم که ظواهر از قبیل قطعیات است نه از باب ظواهر

برای توضیح این معنا دو مقدمه ذکر می کنیم:

المقدمه الاولی: متکلم دو اراده دارد یکی استعمالیه و یکی جدیه.

اراده ی استعمالیه همان احضار معنا در ذهن مخاطب است که به وسیله ی لفظ صورت می گیرد گاه این اراده ی صد در صد بـا اراده ی جـدیه ی موافق است و گـاه صـد در صـد مغایر است یعنی فرد فقط اراده ی اسـتعمالیه دارد و اصـلا اراده ی جـدیه نـدارد مثلا در جائی که فرد شوخی می کنـد و یا در حال توریه و یا تقیه است و گاه بخشـی مطابق اراده ی اسـتعمالیه و جـدیه است (ماننـد عالم عادل) و چنـد درصـد فقط مطابق اراده ی اسـتعمالیه می باشـد (ماننـد عالم) مانند آنجا که از عام خاص و از مطلق مقید اراده کند.

ص: ۵۰۶

المقدمه الثانیه: بحث در ظواهر است ولی مجمل و متشابه از بحث ما خارج است. زیرا مجمل ظهور ندارد و در متشابه ظهوری لرزان و غیر ثابت وجود دارد که چه بسا مراد حقیقی آن واضح نیست.

اذا علمت هاتین المقدمتین فاعلم که ظواهر (و به بیان دیگر اراده ی استعمالی) چه مسئولیتی را به دوش می کشد؟ مسئولیت آن این است که معنا را بوسیله ی لفظ در ذهن مخاطب ایجاد کند. واضح است که اگر مسئولیت ظواهر همین است دلالت ظواهر نسبت به آن مسئولیت دلالت قطعیه دارد نه ظنیه زیرا الفاظ برای معانی وضع شده است و متکلم هم به اراده ی استعمالیه همان لفظ را در همان معنا وضع کرده است و با بردن کلام معنا در ذهن متکلم ایجاد می شود.

ان قلت: علت اینکه می گویند ظواهر ظنی است این است که احتمال می دهیم

متکلم لفظ را در معنا استعمال نکرده باشد مثلا کسانی که مشغول یادگیری زبان خارجی هستند الفاظ را تکرار می کنند در حالی که معانی را قصد نمی کند.

هکذا احتمال می دهیم که متکلم لفظ را در معنای مجازی به کار برده باشد و قرینه ای هم نصب نکرده باشد.

همچنین احتمال می دهیم که متکلم هازل باشد و از باب شوخی آن سخن را گفته باشد و جدیتی در کار نبوده باشد و هکذا ممکن است متکلم از باب توریه و یا تقیه سخن گفته باشد.

ممکن است متکلم عام و یا مطلق گفته باشد ولی خاص و یا مقید را اراده باشد

ص: ۵۰۷

بدلیل این احتمالات، ظواهر دیگر قطعی نبوده بلکه ظنی می باشد.

قلت: حق با شماست و این هفت احتمال موجب می شود که ظواهر ظنی باشند

ولی اولا سؤال ما این است که آیا بود و نبود این احتمالات بر عهـده ی ظواهر است یا بر عهده ی چیز دیگر و به بیان دیگر آیا ظواهر آمـده است که این هفت احتمال را رد کنـد و یا مسـئولیت ظواهر چیز دیگری است. واضـح است که رسالت ظواهر این است که معنا را در ذهن مخاطب ایجاد کنـد و اما اینکه این احتمال ها هست یا نه دیگر ارتباطی به ظواهر ندارد و باید از جای دیگر آنها را حل و فصل کرد. مثلا اینکه کلام متکلم از باب شوخی نباشـد با اصل عقلائی درست می شود یعنی اصل عقلائی است که وقتی متکلم سـخن می گوید جدی سـخن بگوید و یا اینکه اصل این است که اگر متکلم مجازا سخن می گوید قرینه بیـاورد و هکـذا اصـل این است که متکلم توریه و یـا تقیه نکنـد و هکـذا اصـل این است که اراده ی اسـتعمالیه در مطلق و عام مطابق اراده ی جدیه باشد و خلاصه ی تمام آن احتمالات فوق از طریق اصول عقلائیه درست می شود و ظواهر مسـئولیت حل و فصل آنها را ندارد.

دوم اینکه اگر واقعا ملاک در ظنی بودن ظواهر این باشـد که ممکن است یکی از آن احتمالات وجود داشـته باشـد می گوئیم که این احتمالات در نصوص هم وجود دارد. مثلاـ نعوذ بـالله در نصوص قرآن ماننـد قـل هو الله احـد احتمال دهیم که از باب شوخی و امثال آن باشد و هکذا در اشـعار فردوسی و سایر شعرا. از این رو همانطور که در نصوص این احتمالات را با یکسری اصول مرتفع می دانیم هکذا همان اصول در ظواهر هم وجود آن احتمالات را منتفی می دانند.

ص: ۵۰۸

سوم اینکه قرآن مجید معجزه ی قطعیه و جاودان رسول خداست و اگر بگوئیم که ظواهر قرآن ظنی باشد باید بگوئیم که اعجاز قرآن هم ظنی می شود زیرا نتیجه تابع اخس مقدمتین است زیرا قرآن مشتمل بر چهار نوع آیه است، مجملات، متشابهات، نصوص و ظواهر و قسمت اعظم آن را همان ظواهر تشکیل می دهد اگر این دلائل ظنی باشد اعجاز آن هم ظنی می باشد زیرا اعجاز قرآن فقط مخصوص الفاظ زیبای آن نیست بخشی از اعجاز قرآن در معانی آن خوابیده است از این رو با قائل شدن به ظنی بودن ظواهر معجزه ی قعطیه ی پیامبر را ظنی کرده ایم و دلیل ظنی دلیلی قطعی و معجزه برای پیامبر نمی شود.

و ههنا وجه رابع: هر کس بالوجدان این مطلب را تصدیق می کند که وقتی سخن سخنرانی را می شنود و یا بحث کرده و سخن عادی مردم را می شنود در ابتدا به ذهن کسی این مطلب خطور نمی کند که متکلم قصد شوخی و یا توریه و امثال آن داشته باشد.

علی کل حال همه متفق القول هستیم که ظواهر حجت است غایه ما فی الباب به عقیده ی ما از باب قطعیات و به عقیده ی علماء از باب ظواهر حجت می باشد.

البحث الثانی: علی فرض اینکه ظواهر از ظنون باشد آیا حجیت آن مبنی بر این است که مفید ظن شخصی به مراد باشد یعنی وقتی متکلم حرف می زند من ظن شخصی بر مراد پیدا کنم و یا اینکه باید ظن شخصی بر خلاف آن پیدا نکنم و قول سومی هم وجود دارد که ظواهر حجت است و این بحث ها در آن راه ندارد.

ص: ۵۰۹

همه قائلند که ظواهر مطلقا حجت است بدلیل اینکه عقلاء هنگامی که متکلمی سخن بگوید به ظاهر کلام او اخذ کرده به آن احتجاج می کنند و عبدی یافت نمی شود که وقتی کلام مولی را که گفت اسقنی بشنود آب نیاورد و بگوید ظن به مراد پیدا نکرده است و یا ظن به خلاف پیدا کرده است. و هکذا کسی که در محکمه نزد قاضی اقرار کند قاضی به ظاهر اقرار و اخذ می کند و هرگز نمی گوید که ظن شخصی به کلام مقر پیدا نکرده و یا ظن به خلاف پیدا کرده است.

میرازی قمی قائل است که ظواهر حجت است لمن قصد افهامه یعنی ظن شخصی در آن معیار است و کلام ایشان را فردا ذکر خواهیم کرد ان شاء الله.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۱ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

و گفتیم که اگر گفته شود که ظواهر جزء ظنون است زیرا احتمال می دهیم که متکلم لفظ را در معنی مجازی بکار برده باشد و یا شوخی کرده باشد و یا در مقام توریه و تقیه باشد و یکسری احتمالات دیگر و اینها موجب می شود که قطع پیدا نکنیم مراد قطعی متکلم چیست از این رو ظواهر جزء ظنون است.

و در جواب چهار جواب ذکر کردیم و خلاصه اینکه مسئولیت ظواهر ایجاد معانی در ذهن مخاطب است و اصول عقلائیه ی دیگر مسئول رفع آن احتمالات هستند.

اکنون کلام بالاتری داریم

و آن اینکه ما نه تنها می گوئیم که دلالت ظواهر بر معانی استعمالیه قطعی است حتی دلالت آن بر معانی جدیه هم قطعی می باشد زیرا آن احتمالات در ذهن متکلم و مخاطب وجود ندارد زیرا در دنیا افراد که با هم مشغول تکلم هستند کسی تصور نمی کند که لعل متکلم در قصد شوخی داشته است و یا شاید در معنای مجازی به کار برده است و قرینه نیاورده است و امثال آن.

ص: ۵۱۰

بله اگر متکلم مقنن باشد یعنی عام و یا مطلق می گوید و گاه بعدا آن را تخصیص می زند و یا مقید می کند در آنجا می توان گفت که قطع به مراد استعمالیه پیدا می کنیم ولی قطع به مراد جدی بر از فحص حاصل می شود.

البحث الثانی: علی فرض اینکه ظواهر از ظنون باشد آیا حجیت آن مبنی بر این است که مفید ظن شخصی به مراد باشد یعنی وقتی متکلم حرف می زند من ظن شخصی بر مراد پیدا کنم و یا اینکه باید ظن شخصی بر خلاف آن پیدا نکنم و سومی می گوید که ظواهر حجت است و این بحث ها در آن راه ندارد.

همه قائلند که ظواهر مطلقا حجت است بدلیل اینکه عقلاء هنگامی که متکلمی سخن بگوید به ظاهر کلام او اخذ کرده به آن

احتجاج می کنند

میرازی قمی قائل است که ظواهر حجت است قطعا ولی در دو مورد ظن خاص است (دلیل بالخصوص برای حجت آن قائم شده است) و در دو مورد دیگر ظن مطلق است (دلیل حجیت آن قاعده ی انسداد است)

مواردی که ظن خاص است یکی جائی که متکلم مخاطب معین داشته باشد یعنی من قصد افهامه در این صورت حجیت ظواهر نسبت به آن مخاطب ظن خاص است و دلیل به خصوص دارد و آن بناء عقلاء است.

دوم در جائی است که اصلا مخاطب بالخصوص نداشته باشد و مخاطب آن معین نباشد مانند نوشته ی یک کتاب که ظن آن ظن خاص است و دلیل آن بناء عقلاء است.

ص: ۵۱۱

در دو مورد هم ظن دلیل خاص ندارد و باید مقدمات دلیل انسداد آن ظن را حجت کند.

اول موردی است که متکلم مخاطب خاص دارد و فقط همان مخاطب را قصد کرد هاست ولی فرد دیگری هم می خواهد از کلام متکلم بهره بگیرد در این مورد بناء عقلاء وجود ندارد و باید از دلیل انسداد استفاده کرد.

دوم در مورد قرآن مجید است که در حالی که حکم کتب مصنفه را دارد ولی چون حکم کتب مصنفه در قرآن جاری نیست و قرآن باید توسط ائمه تدریس شود از این رو ظواهر قرآن دلیل بالخصوص ندارد و حجیت آن بستگی دارد به اینکه ائمه ظواهر آن را برای ما تفسیر کنند.

و به بیان دیگر ظواهر قرآن برای مشافهین که صحابه هستند حجت است نه غیر مشافهین زیرا در مورد مشافهین بناء عقلاء موجب حجیت ظن است ولی در مورد غائبین و غیر مشافهین از باب ظن مطلق حجت است.

امام در مورد کلام میرزای قمی فرموده بود که چگونه میرزا این کلام را می گوید و حال آنکه عالمی مثلا وصیت نامه می نویسد و بعد از فوت او آن را باز کرده و نزد عالم دیگری می آورند که آن را بخواند حال عالمی که آن را می خواند آیا می گوید که ظواهر آن وصیت نامه برایش حجت نیست؟ و یا نامه هائی را از یک کشور به کشور دیگر می فرستند گاه نامه ها را خوانده و سانسور می کنند حال آیا آن فردی که آن را می خواهد سانسور کند آیا خودش را از متن نامه بیگانه دیده و ظواهر آن را برای خودش حجت نمی داند؟ خلاصه آن در نظر عقلاء بین من قصد و من لم یقصد فرق نیست.

ص: ۵۱۲

شیخ انصاری برای کلام میرزای قمی توجیهی درست کرده است و می گوید: اگر متکلم مخاطب بالخصوص داشته باشد کوشش می کند کلام را طوری القاء کند که مخاطب به اشتباه نیافتد و همچنین مخاطب حواس خود را جمع می کند که کلام متکلم را درست متوجه شود. از این رو درست صحبت کردن و درست فهمیدن موافق اصل است.

ولی اگر فرد مخاطب بالخصوص دارد و در کنار آن افرادی هم هستند که متکلم به آنها عنایتی ندارد واضح است که متکلم متکلف نیست که طوری سخن بگوید که آنها هم بفهمند.

فلعل در اولی بین متکلم و مخاطب قرائن حالیه ای است که مخاطب را به فهم مطلب کمک می کند ولی این قرائن بین متکلم و من لم یقصد وجود ندارد ولی لازم نیست که این قرائن در مورد دوم هم باشد. از این رو ظواهر نسبت به مورد اول ظن خاص می شود چون بناء عقلاء پشت آن است ولی در مورد دوم ظن مطلق می شود و دلیل آن قاعده ی انسداد خواهد بود.

هکذا در کتب مصنفه فرد باید به گونه ای بنویسد که همه ی افراد عالم به طور یکسان متوجه شوند زیرا همه ی افراد یقصد هستند از این رو باید به گونه ای سخن بگوید که همه یکسان بفهمند از این رو ظن خاص می شود.

یلاحظ علیه: همانطور که شیخ انصاری دو احتمال را نفی کرد و گفت متکلم هنگام سخن گفتن دقت می کند که آنچه در فهم مخاطب مدخلیت دارد را به طور کامل بیان کند و اینکه متکلم سهو کند و آنچه مدخلیت دارد را نگوید بر خلاف اصل است همچنین اینکه مخاطب به قرائن توجه نکند و به کلام متکلم توجه نکند خلاف اصل است.

ص: ۵۱۳

ما اضافه می کنیم که همین طور که شیخ این دو احتمال را نفی کرده است ما احتمال سومی را منتفی می کنیم که این احتمال که لعل بین متکلم و مخاطب یک رشته قرائن حالیه یا مقالیه ی منفصله بوده که بر آنها تکیه کرده که این قرائن در من لم یقصد نیست از این رو فهم من قصد با فهم من لم یقصد فرق می کند این احتمال هم خلاف اصل است و اصل این است که متکلم بر قرائن کلمات خودش تکیه کرده است نه بر قرائن حالیه و نه بر قرائن مقالیه ی منفصله

با این بیان کلام میرزا توسط توجیه شیخ درست نمی شود و من قصد و من لم یقصد در درجه ی واحده هستند.

اما کلام میرزا که گفته است که اگر من قصد و من لم یقصد وجود داشته باشد مانند روایات که زراره می گوید رجل شک بین الثلاث و الاربع که میرزا می گوید کلام امام نسبت به زراره ظن خاص است ولی نسبت به ما ظن خاص نیست.

ما می گوئیم بین ما و زراره فرق نیست زیرا این احتمال که بین زراره و امام یکسری قرائن حالیه و مقالیه باشد ولی این قرائن نزد ما نباشد این خلاف اصل است و همانگونه که احتمال اینکه متکلم کلام خود را به خوبی بیان نکرده باشد و یا مخاطب دقت نداشته باشد خلاف اصل است.

از این رو روایاتی که در دست ما است هرچند من قصد او کس دیگری است ولی ما هم در ظهور آن با من قصد مشترک هستیم.

ص: ۵۱۴

ثم ان هنا اشکالا مطروحا و آن اینکه علت اینکه اخبار نسبت به من لم یقصد ظن خاص نیست بلکه ظن عام است این است که در اخبار تقطیعات متعددی راه یافته است مثلا در وسائل الشیعه است به همین شکل در اصول اربع مائه نیامده است زیرا مثلا در مسند زراره و سایر مسانید باب بندی وجود ندارد و روایات همین طور کنار هم آمده است (فرق مسند یا غیر مسند در همین است زیرا مسند تالیف محدثی است که هر روایتی که از امام می شنود بدون باب بندی می نویسد همین امر در مسند احمد بن حنبل مشاهده می شود که مثلا روایات ابن عباس را آورده ست و بین این روایات دسته بندی وجود ندارد.) علماء ما این روایات را به صورت مبوب در آورند و چه بسا یک روایت را به چند تکه تقسیم کرده اند و هر قسم را در باب خود آورده اند از این رو قرائن حاکم بر یک روایت در حالت تقطیع از بین رفته است از این رو باید برای حجیت این روایات به دلیل انسداد که همان ظن عام است تمسک کنیم.

ما از این اشکال سه جواب گفته ایم:

جواب اول: علمائی که این روایات را تقطیع کرده اند افرادی عوام نبودند بلکه سالیان سال در علم حدیث غور کرده اند مسلما اگر قرینیت حاکم بر کل روایت بود آنها هنگام تقطیع به آن توجه داشته اند

جواب دوم: حضرت امام فرموده است که زراره که سؤال می کند آیا از حکم الله المختص سؤال می کند یا از حکم الله المشترک بینه و بین الغیر؟ واضح است که زراره از حکم الله المشترک سؤال می کند و امام هم که به زراره جواب می دهد بما انه مکلف من المکلفین جواب می دهد.

به تعبیر دیگر هرچند خطاب امام خاص است و می فرماید: یا زراره ولی هم سؤال و هم جواب در مورد حکم الله مشترک است از این رو خطاب امام عام است.

با این بیان واضح است که سؤال و خطاب همه از باب حکم الله مشترک است از این رو تمام اسئله ی و اجوبه مانند کتب مصنفه می شود و مرحوم میرزای قمی گفته است که همه ی کتب مصنفه از باب ظن خاص است نه ظن مطلق.

جواب سوم: محقق خوئی فرموده است که جواب امام نسبت به زراره از باب مخاطب خاص است ولی همین زراره که این مطلب را به یونس بن عبد الرحمان منتقل می کند او هم مخاطب خاص زراره است و یونس هم که آن را برای ابن ابی عمیر نقل میکند هکذا او هم مخاطب خاص یونس است و خلاصه همه ی آنها مخاطب خاص ناقل حدیث هستند و همه من قصد افهامه می باشند.

نقول که همه ی این اشکال ها از آن جا شروع می شود که ظواهر از باب ظنون هستند ولی طبق بیان ما که قائل هستیم که ظواهر از باب قطعیات هستند هم در مقام اراده ی استعمالیه و هم در مقام اراده ی جدیه همه ی این بیانات کنار گذشته می شود.

تم کلام فی تفصیل میرزا القمی.

اما الکلام فی کلام الاخباریین که قائل هستند ظواهر در سنت حجت است ولی در قرآن جاری نیست مگر اینکه معصوم کلام خدا را تفسیر کند و ان شاء الله در بحث آینده به آن خواهیم پرداخت.

ص: ۵۱۶

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۲ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

در مـورد حجیت ظواهر در مقامـات مختلفی بحث کردیم. بحث اول در این بود که آیـا اصـلا ظواهر جزء ظنون است یـا آنکه جزء قطعیات است و گفتیم که ما بر خلاف مشهور آن را جزء قطعیات می دانیم.

بحث دیگر این بود که آیا ظواهر کتاب الله و غیر آن فقط برای من قصـد حجت است و بر غیر آنها حجت نیست مگر بر اساس دلیل انسداد که ما آن را رد کردیم.

بحث سوم که امروز مطرح می کنیم مربوط به ظواهر کتاب الله است (بر خلاف بحث های قبلی که اعم بود) و آن اینکه برخی ار اخباریون می گویند که ظواهر کتاب الله حجت نیست مگر اینکه امام آن را تفسیر کند که در این صورت همان تفسیر امام حجت است نه قرآن.

به نظر مـا این عقیـده عکس العمـل افراطی است که در اواخر عمر پیامبر رخ داد؛ بخاری می گویـد که پیامبر فرمود (هلموا الی بقلم و دوات حتی اکتب لکم کتابـا لا ـن لا ـ تضلوا.) در آن زمـان میان صـحابه ی پیامبر اختلاف شـد و خلیفه گفت: که قلم و دوات بیاورید و برخی ممانعت کردند و فردی در آن میان گفت: حسـبنا کتاب الله و با این بیان سـنت را هیچ شـمرد. از این رو اخبـاریون عکس العملی نشـان دادنـد و در مقابـل این قول کتاب الله را هیـچ شـمردند. هر دو قول باطل است چرا که هم قرآن برای ما حجت است و هم سنت.ن آن

ص: ۵۱۷

محل نزاع که می گوئیم کتاب الله حجت است در جائی است که ابتدا باید از مقیدات و مخصـصات و قرائن متصـله و منفصـله که در روایـات و آنچه مربوط به آیه است حتی اجماع فحص کنیم. بعـد از یافتن مواردی آن را در کنار آیه ی قرآن قرار داده حاصل هر دو را حجت می دانیم به این معنا که اگر روایتی در خصوص موردی یافت نشـد ولی اطلاق آیه در دست ماست در آنجا به همان اطلاق و یا عموم و یا به مورد آیه عمل می کنیم.

اذا علمت هاتین النکتتین فاعلم. که ما با هشت دلیل اسـتدلال می کنیم که کتاب الله برای ما حجت است (البته بعـد از فحص از مخصص و مقید و قرائن)

قبـل از بیـان اسـتدلالات هشت گانه به آیه ای تمسک می کنیم که به ما طرز تفسیر قرآن را می آموزد. (وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الـذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ یَتَفَکَّرُونَ) (حدید / ۴۴) در این آیه بیان قرآن در ضمن دو امر بیان شده است:

امر اول: خداوند می فرماید: ای پیامبر ما قرآن را برای تو فرستادیم تا این قرآن را برای مردم تفسیر و بیان کنی. پیامبر اکرم دو وظیفه داشت که یکی قرائت قرآن بود همـانطور که در جـای دیگر قرآن می خوانیم: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذی خَلَقَ) (علق / ۱) و یا (فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ) (قیامه / ۱۸) و وظیفه ی دومی که بر دوش پیامبر بود بیان و تفسیر آن بوده است)

امر دوم: فکر و اندیشه ی ماست (وَ لَعَلَّهُمْ یَتَفَکَّرُونَ)

ص: ۵۱۸

از این رو یکی از منابع تفسیر و فهم قرآن بیان پیغمبر است و دیگر تفکر ماست.

اما بیان الادله الثمانیه:

الدلیل الاول: استنطاق القرآن.

یعنی قرآن را به حرف آوردیم که خودش در مورد خود قضاوت کنید از این رو به آیاتی که دلالت دارند قرآن برای همه حجت است اشاره می کنیم:

(قَدْ جاءَکُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ کِتابٌ مُبینٌ) (مائده / ۱۵) ممکن است مراد از نور پیامبر باشد و یا می تواند کتاب مبین عطف تفسیر باشد

(یا أَیُّهَا النَّاسُ قَدْ جاءَکُمْ بُرْهانٌ مِنْ رَبِّکُمْ وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکُمْ نُوراً مُبیناً) (نساء / ۱۷۴)

(إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ یَهْدی لِلَّتی هِیَ أَقْوَم) (اسراء / ۹) یعنی آن راه و سنتی که اقوم است.

(وَ نَزَّلْنا عَلَیْکَ الْکِتابَ تِبْیاناً لِکُلِّ شَیْ ء) (نحل / ۸۹) علامه طباطبائی در تفسیر این آیه می فرماید: و حاشا ان یکون القرآن تبیانا لکل شیء و لا یکون تبیانا لنفسه.

البته این قبیل آیات بسیار بیشتر از این مقدار است و بار دیگر تاکید می کنیم که رجوع به قرآن بعد از فحص از مقیدات و مخصصات و ... است.

اشکال شده است که استدلال شما به این آیات دوری است زیرا اخباری می گوید ظواهر کتاب حجت نیست حال شما چگونه با ظواهر کتاب بر حجیت خود کتاب حجت می کنید و این دلیل برای اخباری قابل قبول نیست.

در جواب می گوئیم: اخباری که می گوید کتاب الله حجت نیست مراد آن ظواهر کتاب الله است و ظواهر در جائی است که ما مطلق و یا عام داشته باشیم ولی آیاتی که ما ذکر کردیم نصوص است که حتی اخباری هم قائل به حجیت آنها می باشد.

الدلیل الثانی: تحدی النبی بالقرآن.

پیغمبر اکرم معجزاتی داشت تکوینی مانند شق القمر و امثال آن و هکذا معجزه ای جاودانی که برای دین جاودان آورده است که همان قرآن است که با آن تحدی می کرد همانند: (وَ إِنْ کُنْتُمْ فی رَیْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلی عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِه) (بقره / ۲۳) و یا (قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلی أَنْ یَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا یَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ کانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهیراً) (اسراء / ۸۸) و یا (أَمْ یَقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَیاتٍ وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ کُنْتُمْ صادِقینَ) (هود / ۱۳)

واضح است که تحدی پیامبر تنها با الفاظ نبود و معانی هم داخل بود. حال اگر دلالت الفاظ قرآن بر معانی حجت نباشد تحدی معنا نداشت. عرب آن زمان هم الفاظ را می شنید و هم معانی را در ذهنش مجسم می کرد.

مجمع البیان در تفسیر سوره ی فصلت می گوید که پیغمبر اکرم نشسته بود و ولید بن مغیره (پدر خالد بن ولید) خدمت او رسید و گفت از سحرت بر من بخوان. پیغمبر فرمود: این سحر نیست بلکه کلام خداوند است و آیاتی از سوره ی فصلت را بر او خواند. بعد از شنیدن چند آیه لرزه بر تن ولید افتاد. برخاست و به خانه اش رفت. قریش به او گفتند که مگر تحت تاثیر کلام او قرار گرفتی؟ گفت: فو الله لقد سمعت من محمد (ص) کلاما لا یشبه کلام الانس و لا کلام الجن و ان له لحلاوه (کلامش شیرینی دارد) و ان علیه لطلاوه (زیبائی دارد) ان اسفله لمغدق (یعنی ریشه اش در آب است) و ان اعلاه لمثمر ... از این رو افراد آن زمان معانی قرآن را درک می کردند.

ص: ۵۲۰

الدلیل الثالث: حدیث الثقلین.

عبارت: (انی تارک فیکم کتاب الله و عترتی) مبین این است که هر دو برای مردم حجت است و قرآن ثقل اکبر و روایات ثقل اصغر می باشد و هر دو حجتند.

ثَقَل به معنی شیء با ارزش است بر خلاف ثِقل که به معنی شیء سنگین است.

الدلیل الرابع: الروایات الارجاعیه

روایات ارجاعیه روایاتی است که ائمه هنگام صحبت با مردم و پاسخ دادن به آنها، ایشان را به آیات قرآن ارجاع می دادند و با تمسک به آیاتی از قرآن جواب آنها را بیان می فرمودند.

امام در این مواقع، از جایگاه فرد معصوم سخن نمی گوید و به مخاطب خود نمی گوید که جواب صحیح این است و چون من معصوم هستم باید از من بپذیری بلکه در این موارد به عنوان یک معلم فرد را به نکات آیات قرآن ارجاع می دهد.

نمونه ای از این مورد را در سؤال زراه می یابیم که از امام پرسید: چه فقط بخشی از سر باید مسح شود (نه تمام آن) امام به آیه ی فامسحوا برؤوسکم اشاره کرده فرمود: لمکان الباء. (فَقَالَ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ فَعَرَفْنَا حِينَ قَالَ بِرُؤُسِكُمْ أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ لِمَكَانِ الْبَاء) (کافی، ج ۳، ص ۳۰، ح ۴.) البته باید بررسی که آیا باء تبعیضیه در لغت عرب وجود دارد یا نه. به نظر ما امام خود عرب است و کلامش حجت می باشد.

حال اگر ظواهر قرآن حجت نباشد تمام این روایات ارجاعیه بی ثمر خواهد بود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۱۳ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۱۳

ص: ۵۲۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در حجیت ظواهر است و به این مطلب رسیدیم که بعضی از اخباریون قائل هستند که ظواهر کتاب الله حجت نیست مگر اینکه امام آن را تفسیر کند که در این صورت همان تفسیر امام حجت است نه قرآن.

گفتیم که ما با هشت دلیل استدلال می کنیم که کتاب الله برای ما حجت است (البته بعد از فحص از مخصص و مقید و قرائن)

به دلیل چهارم رسیده بودیم که عبارت بود از روایات ارجاعیه (روایات تعلیمیه) و گفتیم در این روایات امام از مقام فرد معصومی که قولش حجت است سخن نمی گوید بلکه در مقام معلمی است که آموزگار خود را به نحوه ی استدلال از قرآن رهنمون می شود. از این رو این روایات دلالت دارد که قرآن حجت است. غایه ما فی الباب معلمی باید وجود داشته باشد تا این نکات را از قرآن در بیاورد. این معلم گاه معصوم است و گاه غیر او.

حدیث دیگر: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ رِبَاطٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع عَثَرْتُ فَانْقَطَعَ ظُفُرِي (ناخنم قطع شد) فَجَعَلْتُ عَلَى إِصْبَعِي مَرَارَةً (کیسه ی صفرا را روی آن گذاشتم و بستم) فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ قَالَ يُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ. امْسَحْ عَلَيْهِ (کافی، ج ۳ ص ۳۳ ح ۴)

در این حدیث امام با تمسک با ما جعل علیکم تمسک می کند و حکم می کند که روی همان پارچه مسح کند.

ص: ۵۲۲

مورد دیگر: در مورد نماز مسافر در قرآن می خوانیم: (وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا) (نساء / ۱۰۱)

علماء شیعه می گوید که مسافر باید نماز را قصر بخواند ولی علماء اهل سنت می گویند که قصر، سنت (رخصت) است نه فرض (عزیمت).

جناب زراره و محمد بن مسلم به شبهه افتادند زیرا خداوند می فرماید: فلیس علیکم جناح یعنی بر شما اشکالی نیست که نماز را قصر بخوانید. خدمت امام آمدند و سؤال کردند و امام فرمود: قبول دارید که سعی در حج فریضه است نه رخصت؟ آنها گفتند: آری آنگاه حضرت فرمود همین عبارت لا جناح در مورد طواف هم آمده است آنجا که خداوند می فرماید: (إِنَّ الصَّفا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِما وَ مَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَإِنَّ اللَّهَ شاكِرٌ عَليم) (بقره / ۱۵۸)

متن روایت چنین است: سأل زراره و محمد بن مسلم أبا جعفر، عن وجوب القصر على المسافر مع أنّه سبحانه يقول: وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْتَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاه) و لم يقل «افعلوا » فأجاب:« إنّ وزان الآيه، وزان قوله سبحانه: فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَفَلاجُناحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِما مع أنّالطواف بهما واجب) (الوسائل: الجزء ۵، الباب ۲۲ من أبواب صلاه

المسافر، الحديث ۲.)

این جواب از حضرت جوابی نقضی بوده است.

ما مضافا بر این جوابی حلی می دهیم و آن اینکه شان نزول آیه ی طواف بر سعی و عمره این است که پیامبر شرط کرده بود که اگر بخواهیم سعی کنیم باید بت ها را از آن محل خارج کنیم و این کار را هم کردند. یکی از اصحاب پیامبر سعیش به تاخیر افتاد و هنگام سعی دید که قریش بت ها را در صفا و مروه نصب کرده اند آمد و از رسول خدا پرسید و این آیه نازل شد که معنایش این است که حال که مشرکین بت ها را نصب کرده اند برای او مشکلی ایجاد نمی کند. از این رو (فلا جناح) در مقام دفع توهم حذر است یعنی آن صحابی تصور می کرد که سعی با وجود بت ها حرام است و آیه ی قرآن در مقام دفع آن حذر نازل شده است یعنی مشکل و حرمتی وجود ندارد. با این بیان آیه در مقام ذکر این نکته نیست که سعی فی حد نفسه عزیمت است یا رخصت.

ص: ۵۲۳

و امـا توضـيح مـا در مورد آيه ى قصـر نمـاز در سـفر. مسـلمانان تصور مى كردنـد كه كم خوانـدن نماز در سـفر يك نوع كم گذاشـتن در مورد نماز است و آيه ى مزبور در بيان اين است كه بيان كنـد توهم مذكور اشـتباه است از اين رو اين آيه هم در مقام دفع توهم حذر است و در مقام بيان اين امر نيست كه قصر فى حد نفسه رخصت است يا عزيمت.

شاهـد كلاـم ما مسـئله ى روزه است: پيامبر در ماه مبارك رمضان از مـدينه براى جهاد بيرون رفته بود و به نقطه اى رسـيد آب طلب كرد و بعد از نوشـيدن فرمود: همان خدائى كه روزه را بر من واجب كرده است به من دستور داده است كه در سفر روزه نگيرم. بعضى از اصحاب همچنان روزه گرفتند و گفتند افضل الاعمال احمزها و اينكه جهاد با زبان روزه بهتر است. در بخارى آمده است كه پيامبر آنها را عصاه ناميد.

از اين رو اين در ذهن مسـلمانان بـود كه قصـر كردن نمـاز (هماننـد شكسـتن روزه در سـفر) نـوعى كم گذاشـتن است و قصـر نكردن بهتر است و آيه ى مزبور اين حذر را برطرف كرده است.

روايت بعـد: در زمان ابى بكر مرد مسـلمانى شـراب خورد. مى خواسـتند او را حد بزنند گفت من به تازگى اسـلام آورده ام و هنوز نمى دانسـتم كه شـراب حرام است. مسـلمان ها متحير شدنـد كه عـذرش را بپذيرند يا نه. سـراغ على بن ابى طالب رفتند. حضـرت فرمود: او را به درب خـانه هاى مهاجرين و انصار ببريـد و ببينيـد كسـى تا به حال آيه ى تحريم خمر را بر تو خوانـده است يـا نه. آيه چنين است: (يـا أَيُّهَـا الَّذينَ آمَنُوا إِنَّمَـا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِـرُ وَ الْأَنْصـابُ وَ الْأَزْلاـمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَـلِ الشَّيْطـانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (مائـده / ۹۰) ايشان نيز چنين كردنـد و اهل او گفتنـد كه ما اين آيه را بر او نخوانـديم حضـرت فرمود او را رها كنيد كه معذور است.

ص: ۵۲۴

این نشـان می دهـد که ظـاهر قرآن حجت است که اگر کسـی از مهـاجرین و انصـار آیه مزبـور را بر او خوانـده بود بر آن فرد حجت بود. و اگر ظواهر قرآن حجت نبود این دستور امیر مؤمنان لغو می بود.

متن روایت چنین است: روی عبـد اللّه بن بکیر، عن أبی عبـد اللّه ـ علیه السَّلام ـ انّه شـرب رجل الخمر علی عهـد أبی بکر، و ادّعی انّه حـدیث العهـد بالإسـلام و لو علم انّه حرام اجتنبهـا ـ فـانتهی الأمر إلی الإمام أمیر المؤمنین علیه السَّلام ـ فقال: «ابعثوا معه من یـدور به علی مجـالس المهاجرین والأنصار، من کان تلا علیه آیه التحریم فلیشـهد علیه» ففعلوا ذلک به، فلم یشـهد علیه أحد انّه قرأ علیه آیه التحریم فخُلّـی سبیله .) الوسائل: الجزء ۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حدّالمسکر، الحدیث ۱.)

حـدیث دیگر: (سأل زراره ومحمـد بن مسـلم أبا جعفر ـ علیه السَّلام ـ ،عن رجل صـلّی فی السـفر أربعاً أیعیـد أم لا؟ قال: «إن کـان قرئت علیه آیه التقصـیر وفسـرت أعـاد أربعاً، وإن لم یکن قُرئت علیه و لم یعلمها فلا إعاده علیه) (الوسائل: الجزء ۵، الباب ۱۷ من أبواب صلاه المسافر، الحدیث ۴.)

این حدیث هم دلالتش مانند حدیث قبل است یعنی ظاهر آیه ی قصر بر فرد حجت است.

سؤال: در حدیث مزبور آمده است که (إن کان قرئت علیه آیه التقصیر و فسرت) مراد از (فسرت) چیست؟ جواب این است که به او بگویند که لا جناح در مقام رخصت نیست بلکه حتما باید قصر بخواند.

احتمـال دیگر این است که در آیه ی مبـارکه آمـده است که کسـانی قصـر کننـد که خـوف دارنـد زیرا آیه چنین است: (وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِی الْأَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنـاحٌ أَنْ تَقْصُـرُوا مِنَ الصَّلاهِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ یَفْتِنَکُمُ الَّذینَ کَفَرُوا إِنَّ الْکـافِرِینَ کـانُوا لَکُمْ عَـدُوًّا مُبِیناً) (نساء / ۱۰۱) و تفسـیر آیه یعنی به او بگویند که مورد مخصص نیست یعنی چه خوف باشد و یا نه باید قصر کرد هرچند مورد آیه فقـط خوف است و در حـدیث دیگری آمـده است که همین سؤال را خلیفه ی ثـانی از پیامبر کرد و پیامبر فرمود این قصر هدیه ای از جانب خداوند به من است (و باید در همه جا قصر کرد)

دلیل خامس: روایات باب التعادل و الترجیح.

در این باب روایات متعددی است که در مقام تعارض بین دو روایت می فرماید که آنها را بر قرآن عرضه کنید اگر موافق بود اخذ کنید و الا کنار بگذارید. واضح است که اگر ظواهر قرآن حجت نباشد چگونه می تواند خود معیار شناخت حدیث صحیح از غیر آن باشد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۱۶ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

بحث ما در رد نظریه ی اخباریون است که قائلند ظواهر قرآن بر فقیه حجت نیست مگر بعد از تفسیر امام و بعد از تفسیر هم می گویند که مرجع همان تفسیر است نه کلام خداوند.

در رد این نظریه ی شاذ به دلائل هشت گانه ای تمسک کرده اند که پنج دلیل را مطرح کردیم:

الدلیل السادس: عرض الشروط علی کتاب اللّه

از شروط شرط این است که مخالف کتاب الله و سنت رسول الله نباشد مثلا اگر زنی هنگام ازدواج با کسی بگوید که به این شرط با او ازدواج می کند که طلاق به دست او باشد. این شرط باطل است زیرا در قرآن آمده است: (الرجال قوامون علی النساء) (نساء / ۳۴) البته تشخیص اینکه کدام شرط موافق کتاب الله است یا مخالف خود امری دقیق است.

حال اگر ظاهر کتاب الله حجت نباشد چگونه می توانیم با رجوع به آن موافقت یا مخالفت شروط با آن را متوجه شویم.

هکذا در باب صلح آمده است که اصل صلح بین مسلمین جایز و نافذ است مگر صلحی که خلاف کتاب و سنت باشد.

ص: ۵۲۶

الدلیل السابع: القرآن فی حدیث النبی (ص)

هنگامی که به روایاتی که از نبی اکرم در مورد ارزش گذاری قرآن مراجعه می کنیم می بینیم که قرآن را به نحو احسن حجت می داند و می فرماید هنگامی که گردباد حوادث چهره ی زمانه را عوض کرد برای شناسایی حق از باطل باید به قرآن مراجعه کنید: ابوذر از پیامبر نقل می کند که فرمود: (فَإِذَا الْتَبَسَتْ عَلَيْكُمُ الْفِتَنُ كَقِطَعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ (مانند پاره های شبی تاریک) فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ شَافِعٌ مُشَفَّعٌ (شفاعت می کند و شفاعتش قبول می شود) وَ مَاحِلٌ مُصَدَّقٌ (کارساز است و کارسازی او مورد پذیرش است) وَ مَنْ جَعَلَهُ أَمَامَهُ قَادَهُ إِلَى الْجَنَّةِ وَ مَنْ جَعَلَهُ خَلْفَهُ سَاقَهُ إِلَى النَّارِ وَ هُوَ الدَّلِيلُ يَدُلُّ عَلَى خَيْرِ سَبِيلٍ وَ هُوَ كِتَابٌ فِيهِ تَفْصِيلٌ وَ بَيَانٌ وَ تَحْصِيلٌ و هُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ (و شوخی نیست) (کافی ج ۲ ص ۵۹۹ ح ۲)

حال آیا با این تفاصیل که یک نمونه از احادیث متعدد است می توان ظواهر قرآن را حجت ندانست.

الدلیل الثامن: القرآن فی حدیث الوصی

قال الإمام علی _ علیه السَّلام: (کتاب اللّه تبصرون به، و تنطقون به و تسمعون به و ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض) (کافی ج ۲ ص ۲۳۸)

فی کلام آخر: «و اعلموا انّه لیس علی أحد بعد القرآن من فاقه، و لا لأحد قبل القرآن من غنی، فاستشفوه من أدوائکم((واضح است که مراد غنا و فقر مادی نیست) (نهج البلاغه خطبه ی ۱۳۳)

ادله الاخباریین: این ادله را شیخ انصاری مطرح کرده و رد می کند.

ص: ۵۲۷

دلیل اول ایشان یک دسته روایاتی است که وقتی ائمه ی ما با فقهای عامه بحث می کردند آنها را توبیخ می کردند و از آنها سؤال می کردند که بر اساس چه مدرکی فتوا می دهید و آنها در جواب می گفتند از کتاب الله. امام می فرمود شما ظاهر کتاب الله را نمی فهمید و انما یعرف القرآن من خوطب به.

متن روایت: روی شبیب بن أنس (این فرد توثیق نشده است)، عن بعض أصحاب أبی عبد اللّه علیه السَّلام فی حدیث أنّ أبا عبد اللّه علیه السَّلام قال لأبی حنیفه :«أنت فقیه العراق؟» قال: نعم، قال: «فبم تفتیهم؟» قال: بکتاب اللّه و سنّه نبیّه. قال: «یا أبا حنیفه! تعرف کتاب اللّه حقّمعرفته، و تعرف الناسخ و المنسوخ؟» قال: نعم، قال: «یا أبا حنیفه لقد ادّعیت علماً ما جعل اللّه ذلک إلاّ عند أهل الکتاب الذین أُنزل علیهم، ویلک، ولا هو إلاّ عند الخاص من ذریّه نبیّنا محمّد، و ما ورثک اللّه عن کتابه حرفاً. (الوسائل: الجزء ۱۸، الباب ۶ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۷.)

حدیث مزبور مرسل است و راوی هم مجهول است. مضافا بر اینکه به این تندی سخن گفتن سیره ی اهل بیت نیست. بله مضمون این روایات در قرآن وجود دارد: (ثُمَّ أَورَثْنَا الكِتابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنا مِنْ عِبادِنا فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سابِقٌ بِالخَيْراتِ بِإِذْنِ اللّهِ ذلِكَ هُوَ الْفَضْلُالْكَبير))فاطر / ۳۲)

خداوند در این آیه می فرماید: ما کتاب را به عنوان میراث به بندگانی از ما که برگزیده اند داده ایم که بندگان ما سه دسته اند: ستمگر، میانه رو، سابق به خیرات. این امر نشان می دهد که قرآن در دست یک دسته از افراد که همان سابق فی الخیرات هستند باقی مانده است.

ص: ۵۲۸

بله اگر روایت مزبور صحیح باشد مخاطب آن کسانی هستند که فقط به قرآن تکیه می کنند و به سنت اعتنائی ندارند. از این رو حضرت فرمود: (تعرف کتاب اللّه حقّمعرفته) یعنی ابو حنیفه به حق معرفت قرآن دست نیافته است و الا ظواهر آن را چه بسا به خوبی بفهمد.

در مقدمه ی ابن خلدون آمده است که ابو حنیفه فقط به هفده روایت از رسول خدا عمل می کرد از این رو چه بسا تندی حضرت به او به این دلیل بوده است زیرا او فقط به قرآن عمل می کرد. واضح است که این حرف ارتباطی به علماء شیعه ندارد که قبل از عمل به قرآن سراغ مقیدات و مخصصات و قرائن می روند.

حدیث دوم: روی الکلینی بسند یتصل إلی محمد بن سنان، عن زید الشحام: دخل قتاده بن دعامه علی أبی جعفر فقال: یا قتاده أنت فقیه أهل البصره؟ » فقال: هکذا یزعمون، فقال أبو جعفر ـ علیه السَّلام: بلغنی انّک تفسّر القرآن؟» فقال له قتاده: نعم! فقال له أبو جعفر ـ بعد کلام ـ: «إن کنت إنّما فسرت القرآن من تلقاء نفسک فقد هلکت و أهلکت، و إن کنت قد فسرته عن الرجال فقد هلکت و أهلکت، ویحک یا قتاده! إنّما یعرف القرآن من خوطب به (الوسائل: الجزء ۱۸، الباب ۱۳ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۵.)

این حدیث به محمد بن سنان ضعیف است و بر فرض اینکه صحیح باشد مراد از امام کسانی هستند که فقط به قرآن عمل می کردند.

دلیل دوم اخباریین: احتواء القرآن علی مضامین شامخه

ص: ۵۲۹

قرآن مفاهیمی دارد که بسیار بالا است و بشر نمی تواند آن را درک کند مگر اینکه آنها را برای او معنا کنند.

جواب آن این است که این گفتار صحیح است. مثلا بشر قرن ها در فلسفه بحث کرده است که خداوند مافوق زمان و مکان است و نه مکان دارد و نه مکان و این حقیقت به این زودی در فلسفه به دست نیامده است ولی قرآن مجید این حقیقت را به راحتی بازگو می کند که (ما یَکُونُ مِنْ نَجْوی ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سادِسُهُمْ وَ لا أَدْنی مِنْ ذلِکَ وَ لا أَکْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَیْنَ ما کانُوا) (مجادله / ۷)

جواب این است که این مفاهیم شامخه در مورد عقائد است ولی مانع از این نمی شود که فقیه در احکام شریعه نتواند از آن هیچ استفاده ای کند و معنا ندارد خداوند به گونه ای در قرآن سخن بگوید که کسی از آن سر در نیاورد زیرا این کار نقض غرض است.

الدلیل الثالث: الظواهر من المتشابهات

یعنی ظواهر قرآن از متشابهات قرآن است یعنی دلالت آنها لرزان و ناپابرجا است و ان شاء الله در جلسه ی بعد این کلام را شرح می دهیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۷ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در دلائل اخباریون بود که قائل بودند ظواهر قرآن بدون تفسیر معصوم حجت نیست و بعد از تفسیر معصوم هم خود تفسیر ملاک است نه قرآن.

به دلیل سوم رسیدیم که گفتند ظواهر قرآن جزء متشابهات است و همه لرزان و ناپابرجا هستند در آیه ی هفتم آل عمران خداوند ما را از اتباع از متشابهات بدون ارجاع به محکمات منع کرده است آنجا که می فرماید: (هُوَ الَّذی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتابَ مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذینَ فی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْویلِهِ) و از آنجا که ظواهر جزء متشابهات است نمی تواند حجت باشد.

ص: ۵۳۰

یلاحظ علیه: هرچند قرآن دارای محکم و متشابه است و محکم همان واضح الدلاله است و متشابه متزلزل الدلاله ولی اینکه ظواهر هم جزء متشابهات باشد اول کلام است. زیرا ظواهر همانطور که گفتیم قطعی الدلاله هستند چه از نظر مراد استعمالی و چه از لحاظ مراد جدی و بحث آن کاملا از متشابه جداست.

مثلا آیه ی (ان الله علی العرش استوی) جزء متشابهات است که آیا استوی به معنای نشتن است یا به معنای استیلاء واضح است که با مقایسه ی قرائن و ارجاع این آیه به آیات محکمات معلوم می شود که مراد استیلاء است زیرا هر جا قرآن از استیلاء

سخن می گوید ما قبل و ما بعدش در مورد مسائل تکوینی است مانند خلق آسمان و زمین و این قرینه است بر اینکه کسی که اینها را آفرید قدرت هم در دست اوست و الا اگر بگوئیم خداوند بر تخت نشسته است معنای استوی با قبل و بعدش بی ربط می شود.

مثلاـ در آیات سوره ی رعد می خوانیم: (اللَّهُ الَّذی رَفَعَ السَّماواتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ثُمَّ اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ کُلٌّ یَجْری لِأَجَلٍ مُسَمًّی) (رعد / ۲)

خلاـصه آنکه قرآن متشابه دارد ولی ظواهر جزء متشابه نیستند و متشابهات قرآن هم با بررسی قرائن و ارجاع به محکمات دارای معنای واضحی می شوند. مثلا آیه ی (وَ الْوالِداتُ یُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کامِلَیْنِ) (بقره / ۲۳۳) به هیچ وجه متشابه نیست و ظاهر آن برای ما حجت است.

مضافا بر اینکه گفته شده است که آیات متشابه آیاتی است که در مورد بهشت و جهنم و امثال آن که ما وراء طبیعت است می باشد و در هر صورت علی کلا المعنیین این امر ارتباطی به ظواهری که فقیه به آن مراجعه می کند ندارد.

ص: ۵۳۱

الدلیل الرابع: العلم الاجمالی بالتخصیص و التقیید.

آیات قرآنی که برای فقیه مطرح است یا مقید شده اند و یا تخصیص خورده اند و با این امر دیگر ظواهر عام و مطلق حجت نیست زیرا یقینا حق تعالی از عام و مطلق خود عام و مطلق را اراده نکرده است بلکه فقط مخصص و مقید آن مورد عنایت خداوند است از این رو هنگام شک نمی دانیم که آیا از تحت عموم و اطلاق بیرون رفته است یا نه چون علم اجمالی داریم که بخشی از تحت عموم و اطلاق خارج شده است و نمی دانیم که آیا این هم جزء خارج شدگان است یا نه دیگر نمی توانیم به آن تمسک کرد.

یلاحظ علیه: اولا: علم اجمالی موجب عدم حجیت نمی شود بلکه اجمالی موجب می شود که ما به فحص روی آوریم اگر بعد از فحص به مخصص و مقید دست یافتیم اطلاق مطلق و عمومیت عام را کنار می گذاریم و الا به همان عموم و اطلاق عمل می کنیم.

در دنیا هم همین منوال معمول است مثلا قاضی می داند که قوانین مندرج در کتاب قانون تبصره هایی دارد او هنگام صدور حکم دنبال تبصره ها می گردد و اگر پیدا نکرد به همان قانون کلی عمل می کند.

مثلا خداوند در قرآن فرموده است که ربا حرام است و در سنت ربا بین ولد و والد و بین زوج و زوجه جایز شمرده است حال نمی دانیم که آیا ربا بین دو برادر هم خارج شده است یا تحت عام حرمت ربا باقی است در اینجا اگر فحص کردیم و نیافتیم می گوئیم تحت عام باقی است و ربا بین آنها حرام است.

ثانیا: به تعبیر علمی می گوئیم که با فحص، علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی تبدیل می شود مثلا گله ای داریم و می دانیم که در این میان ۵ غنم نجاست خوار می باشند حال بینه قائم شده است که فلان پنج راس معین نجاست خوار است از این رو احتمال می دهیم که همان ۵ راس که مورد علم اجمالی ما بوده است همین ۵ موردی باشد که بینه برای آنها قائم شده است بله این احتمال را هم می دهیم که آن ۵ تا غیر از این ۵ تا باشد در اینجا می گوئیم که آن ۵ غنم مسلما حرام است و بقیه ی غنم می شود شبهه ی بدویه که مجرای برائت است.

الدلیل الخامس: الأخبار الناهیه عن تفسیر القرآن بالرأی

روایاتی داریم که می گوید: (من فسر القرآن برأیه فلیتبوأ مقعده من النار) یعنی کسانیکه قرآن را به رای خود تفسیر می کنند جایگاهی از آتش برای خود آماده کنند. از این رو نباید قرآن را به رأی تفسیر کرد و اگر ما بخواهیم به ظواهر قرآن عمل کنیم در حقیقت قرآن را به رأی تفسیر کرده ایم.

برای اینکه ارتباط این روایات را به عدم عمل به ظواهر را بیان کنیم باید دو کلمه ی تفسیر و رای را شفاف کنیم.

(فسَّر) در لغت به معنای کشف القناع عن وجه المراد است و در اصطلاح امروز به آن رونمائی می گویند که اگر جنس پربهائی مانند کتابی قدیمی باشد طی مراسمی پرده ای روی آن گذاشته هنگام حضور افراد آن را کنار می زنند. به زنان برهنه سافرات می گویند (که در روایات آمده است که در آخر الزمان زنان اینگونه اند) زیرا پوششی ندارند. با این بیان تفسیر به رأی به این معنا است که فرد اندیشه ی خود را به قرآن تحمیل کند به این معنا که قبلا اندیشه ای را در ذهن خود پرورانده است و در قرآن دنبال مدرکی برای آن می گردد و هرچه یافت به آن منتسب می کند و به کمک عقیده ی خود از قرآن پرده برداری می کند.

ص: ۵۳۳

مثلاـ در قرآن است (حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَ الصَّلاةِ الْوُسْطى وَ قُومُوا لِلَّهِ قانِتِينَ) (بقره / ۲۳۸) در این آیه مراد از صلاه وسطی واضح نیست اگر کسی از خود بدون مراجعه به معصوم نظری بدهد تفسیر به رأی است.

یلاحظ علیه: عمل به ظواهر اولاـ اصلا تفسیر و پرده برداری از قرآن نیست و ثانیا برای فرد رأیی وجود ندارد که بر ظاهر تحمیل کند تا تفسیر به رأی شود. در عمل به ظواهر، فرد می خواهد به قرآن عمل کند و دنبال حقیقت می گردد.

ما در اینجا به یک آیه از قرآن اشاره می کنیم که مفسرین تا کنون موفق به تفسیر آن نشده اند. خداوند در سوره ی نمل آیه ی ۸۲ می فرماید: (وَ إِذا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كانُوا بِآياتِنا لا يُوقِنُونَ)

بعید نیست مراد از (وقع القول علیهم) عذاب باشد به قرینه ی آیه ی دیگری با همین سیاق که می فرماید: (وَ وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِما ظَلَمُوا فَهُمْ لا يَنْطِقُونَ) (نمل / ۸۵)

حال مراد از دابه من الارض که با مردم سخن می گوید چیست و یا چه کسی است. این بخش یقینا مجمل است ولی این چه ربطی به ظواهر آیات الاحکام دارد؟

الدلیل السادس: دعوی العلم الإجمالی بوقوع التحریف من الکتاب

ان شاء الله در جلسات بعدی این دلیل را مفصلا مطرح خواهیم کرد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۸ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

گفتیم که یکی از ادله ی اخباری ها مبنی بر اینکه ظواهر قرآن حجت نیست ادعای تحریف در قرآن است.

ص: ۵۳۴

این مطلب از دو ناحیه مورد اشکال است:

اولاـ اینکه مدرک اصلی ما در همه ی امور قرآن است و اگر این هم دستخوش تحریف شده باشد دیگر باید فقه را کنار گذاشت.

دوم اینکه مخالفین، ما را در مجامع بین المللی متهم می کنند که اینها قائل به تحریف قرآن هستند. از این رو علماء شیعه از قرن چهارم به بعد این مسئله را مطرح کرده اند و شیعه را از این تهمت مبرا کرده اند.

در این مسیر مرحوم سید مرتضی و شیخ طبرسی و سید مرتضی تلاش بسیاری در این زمینه مبذول داشتند و با ادله ی مهم عدم تحریف را اثبات کرده اند. ما نیز در خلال سه روز مسئله ی عدم تحریف را تبیین خواهیم کرد:

فنقول: تحریف در لغت به معنای تفسیر کلام کسی علی غیر وجهه می باشد. در لغت عرب می گویند: حُرف الشیء عن وجهه ای حرّفه و أماله. در قرآن مجید آمده است که یهود: (یحرّفون الکلم عن مواضعه) (نساء / ۴۲) یعنی یهود شواهدی که از پیامبر در تورات است را به غیر او نسبت می دهند.

اما تحریف در اصطلاح ممکن است به شش وجه آمده باشد:

المورد الاول: آیه را به غیر مقصود خداوند معنا کنند. واضح است که تحریف به این معنا در قرآن واقع شده است. و همه ی هفتاد و سه فرقه (بعد از وفات پیامبر) از قرآن برای مذهب خود دلیل آورده است و واضح است که فقط یک معنا از آیه اراده شده است که ما که بر مذهب حقه هستیم به آن استناد می کنیم.

مثلاـ باطنیه قائل هستند که قرآن ظاهری دارد و باطنی و اگر در قرآن نوشته است احتلام یک معنای ظاهری دارد که واضح است ولی معنای باطنی هم دارد و آن این است که کسی سری را فاش کند (زیرا آنها قائلند که کسی که مذهب باطنیه دارد نباید اسرار آنها را به دیگر فاش کند که اگر کند احتلام کرده است یعنی فاش سازی نموده است) و مراد از غسل توبه کردن از افشای سر است و اگر قرآن گفت که زکات بدهید مرادش همان تهذیب اخلاق است و هکذا دستور قرآن به نماز به این معنا است که نماز وجود رسول الله است یعنی پیامبر از فحشاء و منکر نهی می کند.

المورد الثانی: النقص و الزیاده فی الحرکه و الحرف.

به این معنا که نقص و زیاده را روی جمله ها و کلمات قرآن نبریم بلکه بگوئیم حرکات و حروف آن کم و زیاد شده است. حال قرائات سبع که هر کدام با دیگر در حرکه و حروف فرق دارد اگر بگوئیم که همه ی آنها از پیامبر اکرم صادر شده است دیگر این اختلاف تحریف نیست زیرا در حقیقت قرآن از همان به هفت قرائت نازل شده است که این امر در صورتی ثابت می شود که کسی بتواند متواترا ثابت کند که پیامبر همه را به شکل جداگانه خوانده است و حال آنکه هفت قرائت در دست است و هر قاری هم فقط دو راوی دارد و سه مورد هم قراء شاذ وجود دارد مضافا بر اینکه ثبوت این قرائات از آن قراء هم برای ما ثابت نیست.

مضافا بر این به نظر ما این نوع عمل اولا نوعی وهن به قرآن است و ثانیا پیامبر اکرم با آن همه مشاغل فرصت انجام این کار را نداشت که هفت بار آن را برای مردم بخواند. قرآن فقط یک قرائت صحیح دارد و این همین قرائت موجود است که عاصم از استاد خود از علی بن ابی طالب نقل می کند و سایر قرائات ساختگی است و منشأ آن این است که هر کس قرآن را طوائف خود می خواند به زبان خود آن را قرائت می کرد.

امام باقر علیه السلام می فرماید: (إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَ لَكِنَّ الِاخْتِلَافَ يَجِي ءُ مِنْ قِبَلِ الرُّوَاةِ) (کافی ج ۲ ص ۶۳۰ ح ۱۲)

در کتب تفسیری معتبر بعد از ذکر اختلاف قرائت فصلی به نام الحجه دارند یعنی حجت این اختلاف قرائت چیست. حال اگر تمام این قرائات متواترا به پیامبر منسوب بود دیگر حجت آوردن برای آن اختلاف قرائات معنا نداشت.

المورد الثالث: تبدیل کلمه الی کلمه أخری

مثلا می گویند ابن مسعود می گفت: (فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَ اتَّبِعْ أَدْبارَهُمْ وَ لا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَ امْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ) (حجر / ۶۵) یعنی ملائکه به لوط گفتند که شبانه بدون اینکه کسی متوجه شود از شهر خارج شوند و عجله نمایند. که ابن مسعود گفته است به جای امضوا می توان اسرعوا گفت. یا می گویند که اگر در قرآن علیم است می توان به جای آن کلمه ی حکیم آورد.

به نظر ما اولا استناد این کلام به عبد الله بن مسعود که خود صحابی است صحیح نیست و ثانیا ما قائلیم که تمامی کلمات قرآن معنای مخصوص خود را دارند که با تغییر آن، معنا و مراد عوض می شود به عنوان نمونه می توان به این واقعه ی تاریخی اشاره کرد که اصمعی نقل می کند که در بیابان مشغول خواندن این آیه بود: (وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما جَزاءً بِما كَسَبا نَكالاً مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ رؤوف رحيم) (مائده / ۳۸) پیرزنی این را شنید و گفت که اگر خداوند رؤوف و رحیم بود دستور به قطع دست سارق نمی داد. اصمعی می گوید که قرآن را باز کردم دیدم صحیح می گوید و در قرآن آمده است (و الله عزیز حکیم). زیرا این محل مقام ابراز جلوه ی عزت و حکیم بودن خداوند است.

المورد الرابع: التحریف فی الهجه

یعنی تحریف به این معنا باشد که قرآن به لهجه های مختلف خوانده شده باشد مانند حرف قاف که در زبان ترکی به شکل گاف تلفظ می شود. هکذا در عرب هم لهجه های مختلفی بود و این موجب وهن قرآن شده بود مثلا در (و سعی لها سعیها) بعضی و سعی را با اماله ی یاء می خواندند در زمان عثمان یک لهجه انتخاب شد که لهجه ی قریش بود.

المورد الخامس: التحریف بالزیاده.

کسی از مسلمین قائل به این نشده است و فقط به ابن مسعود نسبت داده اند که معوذتین جزء قرآن نیست و البته ما این استناد را صحیح نمی دانیم و فقط گفته شده است که در قرآن او این دو سوره وجود نداشته است.

هکذا از بعضی از خوارج نقل شده است که قائلند سوره ی یوسف جزء قرآن نیست زیرا این سوره در مورد عشق است نه عفاف!!!

این کلام اگر صحیح باشد تحدی قرآن از بین می رود زیرا بشری توانست همانند سوره های قرآن بیاورد.

المورد السادس و هو العمده: التحریف بالنقص

آنچه مهم است و علماء در رفع آن ادله ی محکمی ارائه کرده اند همین نوع از تحریف است. در کتب مختلفی روایاتی داله بر تحریف وارد شده است که در کتب اهل سنت هم وجود دارد. این روایات اگر درست باشد قابل تأویل و تفسیر است.

مرحوم سید مرتضی در رد این قسم از تحریف ادله ای ارائه کرده است که ما دلیل اول او را به سه وجه تقریر می کنیم:.

ص: ۵۳۸

الاول: امتناع تطرق التحريف الی القرآن

التقریر الاول: قرآن قائم به یک یا چند نفر محدود نبود که بشود چیزی از آن کم کرد. در زمان پیامبر افراد بسیاری حمله القرآن بودند که قرآن را حفظ می کردند حال اگر کسی یا چند نفر بخواهند چیزی از قرآن را کم کنند امکان ناپذیر بوده است و ما ثابت می کنیم که قرآن در زمان خود پیامبر جمع آوری شده است نه در زمان خلفا زیرا بسیار بعید است که پیامبر اکرم قبل از وفات به جمع آوری آن اقدام نکرده باشد.

التقریر الثانی: تواتر قرآن بسیار زیاد بوده است مانند تواتر الکتاب (نوشته ی سیبویه) یا کتاب المزنی (که حاوی فتاوای شافعی است) که همچنان دست نخورده باقی مانده است زیرا این کتاب ها مورد علاقه ی هزاران نفر بوده است و کسی نمی توانست آن را کم و زیاد کند.

التقریر الثالث: اگر قرآن تحریف شده بود چرا امیر مؤمنان علیه السلام در دوران خلافتش چرا این تحریف را از بین نبرد. در تاریخ می بینیم که ایشان در مورد صلاه تراویح سخن گفته است و هکذا در مورد فدک سخنان خوبی بیان فرموده است و هکذا موارد بسیار دیگر حال آیا بحث تحریف قرآن اگر در آن زمان وجود داشته و عده ای از قرآن کم کرده بودند آیا نمی بایست امیر مؤمنان در رفع آن اقدام کند و حال آنکه ایشان کلمه ای در این مورد بیان نفرموده است.

الدلیل الثانی: دلالت خود قرآن.

به دستور امیر مؤمنان باید قرآن را به نطق در آوریم تا سخن بگوید: (ذَلِکَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوه) (کافی ج ۱ ص ۶۰ ح ۷.) و مگر دستور به ما نرسیده است که (فَإِذَا الْتَبَسَتْ عَلَيْكُمُ الْفِتَنُ كَقِطَعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ) (کافی ج ۲ ص ۵۹۹ ح ۲) ما نیز با مراجعه به قرآن می بینیم که (وَ قالُوا يا أَيُّهَا الَّذِی نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ * لَوْ ما تَأْتِينا بِالْمَلائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * ما نُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ ما كانُوا إِذاً مُنْظَرِينَ * إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُون) (حجر ۶ تا ۹)

ص: ۵۳۹

به پیامبر می گفتند که حواسش جمع نیست و مجنون است و آنچه جبرئیل می آورد را درست نقل نمی کند به همین دلیل خداوند در آیه ی نهم می فرماید که ما قرآن را فرستادیم و آن را هم محافظت می کنیم.

مراد از ذکر قرآن است (که در آیه ی ۶ به آن اشاره شده است) و به تصریح خود قرآن، در آیه ی ۹ مورد محافظت از تحریف قرار گرفته است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۹ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در عدم تحریف قرآن است و سخن در دلیل دوم بود که از آیات خود قرآن بر عدم تحریف آن استدلال می کنیم.

آیا سوره ی حجر را نقل کرده که خداوند می فرماید: (وَ قالُوا یا أَیُّهَا الَّذِی نُزِّلَ عَلَیْهِ الذِّکْرُ إِنَّکَ لَمَجْنُونٌ * لَوْ ما تَأْتِینا بِالْمَلائِکَهِ إِنْ کُنْتَ مِنَ الصَّادِقِینَ * ما نُنَزِّلُ الْمَلائِکَهَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ ما کانُوا إِذاً مُنْظَرِینَ * إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُون) (حجر ۶ تا ۹)

در این آیات مشرکین سه اشکال مطرح کرده اند:

اولا: به (نُزِّلَ) که صیغه ی مجهول است تعبیر می کنند یعنی نمی دانیم خداوند این آیات را بر تو نازل کرده است یا اجنه و امثال آن

ثانیا: به پیامبر می گفتند که حواسش جمع نیست و مجنون است و آنچه جبرئیل می آورد را درست نقل نمی کند.

ثالثا: می گویند اگر جبرئیل آن را بر تو نازل کرده است آن را به ما نشان بده (در آیه ی فوق لو ما به معنای لولا است.)

ص: ۵۴۰

خداوند نیز از همه ی این اشکالات جواب می دهد. ابتدا جواب سؤال سوم را می دهد و می فرماید: ما اگر ملائکه را نازل کنیم نزول او به حق است. نزول او روی حساب است و اگر آن را به همه نشان دهیم این حساب و کتاب از بین می رود ما (نُنَزِّلُ الْمَلائِکَهَ إِلَّا بِالْحَقِّ) همچنین از آیات قرآن استفاده می شود که منکرین اگر فرشته را ببینند مرگ آنها قطعی می شود زیرا عظمت گناه به حدی است که این امر منجر به مرگ آنها می شود (وَ ما کانُوا إِذاً مُنْظَرِینَ)

سپس جواب سؤال اول را می دهد که می گفتند از کجا بدانیم خداوند آن را نازل کرده است و با تاکید انّا می فرماید: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ)

آنگاه جواب سؤال دوم را می دهد که مشرکان می گفتند پیامبر مجنون است و چه بسا قدرت حفظ وحی را ندارد و آن را صحیح منتقل نکند. خداوند می فرماید: (وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُون) که این امر دلالت می کند که خداوند قرآن را از هر خطری حفظ

می کنـد یکی از این خطرات این است که این آیـات هنگـام منتقـل کردن پیـامبر بر مردم دچـار کم و زیاد شود و پیامبر نتواند درست منتقل کنـد. خطر دیگر این است که مردم بعـد از آنکه قرآن را به شـکل صـحیح دریافت کردند در آن تصـرف کنند. این آیه با صراحت تمام این خطرات را منتفی می داند.

من هنا یعلم که بعضـی گفته اند مراد (وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُون) این است که قرآن را در لوح محفوظ و یا در ضـمیر نبی و امام حفظ می کنیم از این رو این امکان وجود دارد که قرآنی که در دست مردم است تحریف شده باشد.

ص: ۵۴۱

جواب این است که غرض خداوند هنگامی عملی می شود که این قرآن مطلقا محفوظ بماند و الا اگر فقط در لوح و یا در قلب معصوم محفوظ باشد و آنچه در میان مردم است قرآنی تحریف شده باشد غرض خداوند عملی نخواهد شد.

ان قلت: لعل این آیه خود تحریف شده باشد.

قلنا: کسانی که می گویند قرآن تحریف شده است آن را در یکسری مسائل خاص قائلند و کسی نمی گوید که هر آیه از قرآن ممکن است مورد تحریف قرار گرفته باشد. آنها خود در محدوده ی کوچکی قائل به تحریف هستند.

الآیه الثانیه: (إِنَّ الَّذینَ کَفَرُوا بِالذِّکْرِ لَمَّا جاءَهُمْ وَ إِنَّهُ لَکِتابٌ عَزیزٌ * لا یَأْتیهِ الْباطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزیلٌ مِنْ حَکیمٍ حَمیدٍ) (فصلت / ۴۱ و ۴۲)

نکته: در آیه ی اول خبر ان محذوف است که عبارت است از (سوف نجزیهم) و لفظ (عزیز) هم به معنای قدتمند است و مراد از (ذکر) همان قرآن است که در آیات متعددی از قرآن به (ذکر) تعبیر آمده است.

آیه ی ۴۲ دلالت بر عدم تحریف قرآن دارد و عبارت (من بین یدیه) به معنای پیش رو می باشد یعنی هیچ باطل و تحریفی از پیش رو و از پشت سر قرآن بر آن وارد نخواهد شد.

در اینکه معنای باطل چیست می گوئیم: باطل چیزی است که ممکن است در اول خودنمایی کند ولی بعد از مدتی خاموش می شود و در مثلی می گویند که (للحق دوله و للباطل جوله) یعنی باطل حرکتی می کند ولی بعد خاموش می شود.

ص: ۵۴۲

در آیه ی سوره ی رعـد آمـده است: (أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رابِياً وَ مِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَ الْباطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفاءً وَ أَمَّا ما يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ) (رعد / ۱۷) خداونـد در این آیه برای تشـخیص حق از باطل دو مثال می زند و می فرماید: مثل حق مثل آبی است که به صورت سـیل در جریان است ولی مثل باطل مثل کف روی آب است که بعد از مدتی از بین می رود ولی خود آب بـاقی می مانـد. هکـذا مثـل حقماننـد فلزی است که بر روی آتش ذوب شـده است و مقـداری کف هم بر روی آن ایجاد می شود بعد از مدتی کف از بین رفته و فلز باقی خواهد ماند.

بـا این بیان خداونـد در سوره ی فصـلت می فرمایـد که هیـچ باطلی بر قرآن راه نمی یابـد یکی این است که محتوایش خلاف فطرت و یا تکوین باشـد و همچنین یکی از موارد باطل این است که بازیگران آن را کم و زیاد کنند و نابودش نمایند که همه از ساحت قرآن منتفی است.

آیه ی سوم: (لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ * فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا بَيانَهُ) (قیامه / ۱۶ تا ۱۹)

وقتی جبرئیـل آیـات قرآن را بر پیـامبر نـازل می شـد پیـامبر تعجیـل می کرد و از روی علاقه و یا برای اینکه این آیات در ذهن مبارکش محفوظ بمانـد آن آیات را می خوانـد خداونـد می فرمایـد که هنگامی که جبرئیل می خواند تو عجله نکن و خیالت راحت باشد بیان قرآن تلاوت و جمع قرآن همه با ماست و ما همه ی مسئولیت ها را بر دوش گرفته ایم.

ص: ۵۴۳

این آیه همچنین دلالت می کند که جمع قرآن در زمان خود پیامبر بوده است (ان علینا جمعه) و اینکه می گویند جمع قرآن بعد از پیامبر و در زمان عثمان انجام شده است با این آیه مطابقت نمی کند. قائلین به تحریف می گویند که بعد از پیامبر آیات قرآن از هم جدا شد ولی آین ادعا با این آیه هماهنگ نیست زیرا جمع کردن قرآن به عهده ی خداوند است او حافظ آن از گسستگی و پراکندگی می باشد و کسی نمی تواند آن را کم و زیاد کند.

نکته: در سوره ی أعلی می خوانیم: (سَنُقْرِئُکَ فَلا تَنْسی * إِلاَّ ما شاءَ اللَّهُ إِنَّهُ یَعْلَمُ الْجَهْرَ وَ ما یَخْفی) (أعلی / ۶) حال اگر پیامبر قرآن را بعد از دریافت وحی فراموش نمی کند چرا خداوند در این آیه می فرماید که ما آن را برای تو خواهیم خواند پس فراموشش نکن مگر اینکه خداوند بخواهد.

جواب این است که کسی تصور نکند که وقتی که ما به پیامبر قدرت نگهداری وحی دادیم دیگر اختیار از دست خداوند بیرون رفته است چرا که خدا اگر اراده کند می تواند او را دچار نسیان کند. از این رو این گونه سخن گفتن دلالت بر توحید می کند که همه چیز را در تحت قدرت خداوند داخل می نماید.

شاهد این سخن آیه ی ۱۰۸ از سوره ی هود است که خداوند می فرماید: (وَ أَمَّا الَّذینَ سُعِدُوا فَفِی الْجَنَّهِ خالِدینَ فیها ما دامَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ إِلاَّ ما شاءَ رَبُّکَ عَطاءً غَیْرَ مَجْذُوذٍ)

واضح است که اهل بهشت برای همیشه در بهشت می مانند در این آیه الا ما شاء ربک دلیل بر نیست که روزی ممکن است اهل بهشت از آن خارج شوند بلکه دلیل بر این است که هرچند خداوند قول داده است که اهل بهشت در آن مخلد هستند ولی این باعث نمی شود که قدرت از دست خداوند خارج شده باشد و نتواند آنها را از بهشت خارج کند.

الدلیل الثالث: روایات العرض

روایاتی که می گوید روایات را بر قرآن عرضه کنید و با این معیار اخبار صحیح و غیر آن را از هم تشخیص دهید. اگر کتاب الله تحریف شده باشد دیگر نمی تواند معیار تشخیص خبر صحیح از غیر صحیح باشد.

هکذا حدیث ثقلین که تصریح می کند که پیامبر بعد از خود قرآن و عترت را به جا گذاشته است و هکذا روایاتی که در لسان نبی و وصی در مورد فضل قرآن وارد شده است که ما قبلا آن را مطرح کرده ایم و اضافه می کنیم که علی علیه السلام در حدیثی در فضل قرآن فرموده است: (وَ أَنْزَلَ عَلَيْكُمُ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْ ءٍ وَ عَمَّرَ فِيكُمْ نَبِيَّهُ أَزْمَاناً حَتَّى أَكْمَلَ لَهُ وَ لَكُمْ فِيمَا أَنْزَلَ مِنْ كِتَابِهِ دِينَهُ الَّذِی رَضِیَ لِنَفْسِه) (نهج البلاغه / حکمت ۸۶)

این حدیث که می فرماید خداوند با نزول کتابش دینش را تکمیل کرده است فقط با قرآن کامل سازگار است نه با قرآن ناقص.

در حدیث دیگری می خوانیم که امام جواد به سعد الخیر که از اولاد بنی امیه و از اولاد عمر بن عبد العزیز بوده است نامه ای می نویسد و در آن می فرماید: (وَ كَانَ مِنْ نَبْذِهِمُ الْكِتَابَ أَنْ أَقَامُوا حُرُوفَهُ وَ حَرَّفُوا حُدُودَهُ) از این رو امام تصریح می کند که مردم حروف قرآن را حفظ کردند و در آن کم و زیادی اعمال نکردند ولی حدود آن را تحریف کردند یعنی به فرامین آن عمل نکردند. (کافی ج ۸ ص ۵۲ ح ۱۶)

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۲۰ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۲۰

ص: ۵۴۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در عدم تحریف به قرآن است و امروز ادله ی قائلین به تحریف قرآن را اجمالا بررسی می کنیم.

الدلیل الاول: این دلیل در کفایه هم ذکر شده است و آن اینکه گاه دیده میشود که در میان آیه ی واحده انسجامی وجود ندارد و به گونه ای است که گویا صدر و ذیل آن به هم ارتباطی ندارد به عنوان نمونه به این دو آیه تمسک کرده اند.

آیه ی اول: (اللَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ) (بقره / ۲۵۵)

(سنه) یعنی به خواب کم فرو رفتن. قائل به تحریف می گوید: حق این بود که نوم بر سنه مقدم می شد. زیرا مثلا ما می گوئیم که وقتی من در ماشین می نشینم به خواب نمی روم و حتی چرت هم نمی زنم.

جواب این است که در مواقعی که انسان می خواهد روحیه و وصف خودش را بیان کند اول چیز مهم تر را ذکر می کند و در این صورت باید نوم و چیز قوی تر مقدم شود ولی گاه در مقام غلبه هستیم یعنی می خواهیم قدرت خود را بر فرد دیگر بیان کنیم در اینجا می گوئیم او که قهرمان شماره ی دو است زورش به من نمی رسد. از این گذشته حتی قهرمان شماره ی یک هم قدرتش از من کمتر است. در آیه ی مزبور سخن از غلبه است یعنی خواب کم که هیچ حتی خواب زیاد هم بر خداوند غلبه نمی کند. مستشکل بین مقام وصف و مقام غلبه خلط کرده است.

ص: ۵۴۶

آیه ی دوم: (وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتامى فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنى وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَواحِدَةً) (نساء / ۳)

یعنی اگر می ترسید که نتوانید بین یتیمان به عدالت رفتار کنید پس از دو، سه و چهار همسر را به نکاح در آورید. قائلین به تحریف می گویند که بین جزا و شرط چه رابطه ای وجود دارد.

این آیه را محقق خراسانی مطرح می کند و گویا به این اشکال تمایل دارد.

یلاحظ علیه: مستشکل تصور کرده است که مراد از یتیم کسی است که نه پدر دارد و نه مادر چه پسر باشد و چه دختر و حال آنکه مراد از یتامی دختران یتیمه هستند از مال و یا جمال بهره ای دارند حال کسانی می خواهند با آنها ازدواج کنند و حقشان را تصاحب کنند. خداوند می فرماید چنانچه می دانید که اگر با این یتیم ها اگر ازدواج کنید حقشان را بالا می کشید از آنها صرف نظر کنید و بروید با زنان دیگر از دو تا چهار تا ازدواج کنید آن هم از زنانی که پدر و مادر و عشیره دارند که نتوانید در حق آنها ظلم کنید.

گفته نشود که این تفسیر در مورد یتامی تفسیر به رأی است چرا که می گوئیم در آیه ی ۱۲۷ از همین سوره می خوانیم: (وَ يَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّساءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتيكُمْ فيهِنَّ وَ ما يُتْلى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتابِ في يَتامَى النِّساءِ اللاَّتي لا تُؤْتُونَهُنَّ ما كُتِبَ لَهُنَّ وَ تَرْغَبُونَ

أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ) (نساء / ۱۲۷)

یعنی زنانی یتیمی که هم می خواهید با آنها ازدواج کنید و هم می خواهید حقشان را به آن پس ندهید.

آیه ی دیگری را که مثال می زنند آیه ی تطهیر است که ما قبل و ما بعد آن در مورد زنان پیغمبر است و در میان مسئله ی تطهیر اهل بیت مطرح می شود: (وَ قَرْنَ فی بُیُوتِکُنَّ وَ لا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِیَّهِ الْأُولی وَ أَقِمْنَ الصَّلاهَ وَ آتینَ الزَّکاهَ وَ أَطِعْنَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ إِنَّما یُریدُ اللَّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهیراً * وَ اذْکُرْنَ ما یُتْلی فی بُیُوتِکُنَّ مِنْ آیاتِ اللَّهِ وَ الْحِکْمَهِ إِنَّ اللَّهَ کانَ لَطیفاً خَبیراً) (حجرات / ۳۳ و ۳۴)

می گویند که ما قبل از انما یرید الله و ما بعد آن همه در مورد زنان پیامبر است با ضمائر مؤنث ولی این آیه در وسط با ضمیر مذکر آمده است از این رو جای آن در اینجا نیست.

برای یافتن جواب آن را می توان به کتاب المیزان و سایر کتب مراجعه کرد.

الدلیل الثانی: آیه الرجم

در صحیح بخاری آمده است که: (خطب عمر عند منصرفه من الحج و قال ایاکم ان تهلکوا عن آیه الرجم ان یقول قائل: لا نجد حدین فی کتاب الله عز و جل فقد رجم رسول الله و رجمنا و الذی نفسی بیده لو لا ان یقولوا الناس زاد عمر فی کتاب الله لکتبها: «الشیخ و الشیخه اذا زنیا فارجموهما البته» فانا قد قرأناها.) (صحیح بخاری ج ۸ ص ۲۰۷)

جواب این است که این آیه در کتب اهل سنت نه در کتب ما و اهل سنت می گویند که این آیه منسوخه التلاوه است یعنی مضمونش در قرآن هست ولی لفظش در قرآن نیست و می گویند این دلیل بر تحریف نمی شود.

ص: ۵۴۸

یلاحظ علیه: جرم این آیه چه بوده است که تلاوتش منسوخ شده است اگر جرمش در معنی بوده است می گوئیم معنای آن که در شریعت وجود دارد از این رو به این دلیل نمی بایست تلاوتش منسوخ گردد و اگر جرمش در لفظ بوده است این با فصاحت و بلاغت قرآن سازگار نیست زیرا قرآن از نظر زیبائی به حدی است که بشر نمی تواند در آن حد کلامی بگویند. اهل سنت با تمسک به حربه ی منسوخ التلاوه بودن در واقع سرپوشی روی این گونه روایات باطله می گذارند.

از این رو آنها که خود را قائل به عدم تحریف قرآن می دانند با این حربه سعی در توجیه روایات خود می کنند.

گاهی در کتب ما هم عبارت منسوخ التلاوه به چشم می خورد که کلامی اشتباه است علاوه بر این، مضمون آیه ی فوق دلالت می کند که آن آیه جعلی می باشد زیرا رجم از آن شیخ و شیخه نیست بلکه از آن محصن و محصنه است یعنی زن و شوهری که همسر دارند.

الدلیل الثالث: روایات دال بر تحریف.

مضافا بر اینکه روایات عدم تحریف با این روایات متعارض است می گوئیم روایات داله بر تحریف در کتاب فصل الخطاب محدث نوری آمده است حدود ۱۲۲۱ روایت است که حدود هشتصد روایتش از سه کتابی است که بیان می کنیم:

کتاب القرائات اثر احمد بن محمد بن سیاری متوفای ۲۸۶ که نجاشی در مورد او می گوید: (ضعیف الحدیث فاسد المذهب مجفو الروایه ، کثیر المراسیل). این کتاب حدود هشتصد روایت دارد که غالبا مرسله هستند.

کتاب الاستغاثه علی بن احمد الکوفی متوفای ۳۵۲ که فردی مطعون است و نجاشی می گوید: (إنه من آل أبی طالب، و غلا فی آخر أمره و فسد مذهبه و صنف کتبا کثیره أکثرها علی الفساد، ... ان هذا الرجل تدعی له الغلاه منازل عظیمه)

تفسیر علی بن ابراهیم. او شیخ کلینی و متوفای ۳۰۹ است و فردی ثقه می باشد ولی تفسیر او مقداری از آن خودش است (تا اواسط آل عمران) و اکثر آن اثر ابی الجارود زیدی است (تا اواخر سوره ی احزاب) این کتاب را عباس بن محمد علوی نوشته است که بخشی را از علی بن ابراهیم گرفته است و بخش دیگر آن را به نام ابی الجارود گرفته است که فردی زیدی است و مطرود است. مضافا بر اینکه در سند این کتاب دو مجهول وجود دارد اول می گوید: حدثنی ابو الفضل العباس بن محمد بن العلوی که تلمیذ علی بن ابراهیم بوده است که در این کلام اولا حدثنی چه فردی است و ثانیا ابو الفضل فرد مهملی است و توثیق نشده است.

بقیه ی روایاتی که از غیر این کتب نقل شده است غالبا در مورد اختلاف روایات است که کتب اهل سنت هم از این گونه روایات مالامال است و ما گفتیم که تحریف به این معنا همان اختلاف قرائت قراء است

بخشی از آنها نیز خلط کردن متن تفسیر با متن روایت است مثلا در (الیوم اکملت لکم دینکم) در تفسیر علی بن ابراهیم آمده است (الیوم اکملت لکم دینکم بولایه علی بن ابی طالب) که تفسیری از خود علی بن ابراهیم است و محدث نوری تصور کرده است که جزء خود آیه بوده است.

ص: ۵۵۰

روایات دیگر کتاب مزبور روایاتی است که با کتاب الله و با اجماع مسلمین تطبیق نمی کند و همه مطرود می باشد.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه ای
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹